



# Allégories de la souveraineté: politique et littérature, à partir de Maurice Blanchot

Peter Murvai

## ► To cite this version:

Peter Murvai. Allégories de la souveraineté: politique et littérature, à partir de Maurice Blanchot. Littératures. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2011. Français. NNT : 2011ENSL0660 . tel-00691689

**HAL Id: tel-00691689**

**<https://theses.hal.science/tel-00691689>**

Submitted on 26 Apr 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ecole Normale Supérieure de Lyon

# **Allégories de la**

# **souveraineté :**

*politique et littérature, à partir de  
Maurice Blanchot*

par Peter Murvai

thèse de doctorat de Lettres Modernes

dirigée par Jean-Marie Gleize

Présentée et soutenue publiquement le : 08 janvier 2011

Devant un jury composé de : Nathalie Barberger, Maître de conférences, Université Lille 3, Dominique Carlat, Professeur des universités, Université Lyon 2, Jean-Marie Gleize, Professeur des universités, ENS de Lyon, Vincent Vivès, Maître de conférences, l'Université d'Aix-Marseille I, Jean-Claude Zancarini, Professeur des universités, ENS de Lyon.

## Table des matières:

Remerciements :.....	4
Table des abréviations :.....	5
Introduction.....	6
I. Politiques post-souveraines .....	17
I.1. Foucault : en finir avec la souveraineté.....	19
I.2. Agamben : pour un état d'exception effectif .....	32
II. La souveraineté de l'art.....	57
II.1. Hobbes : représenter le Léviathan .....	60
II.2. Rousseau, Tocqueville : la Terreur et le sublime démocratique .....	75
II.3. L'Etat esthétique : de Schiller à Lukács.....	84
II.4. Foucault, Blanchot : le Dehors et la question de l'avant-garde.....	107
III. La révolution-conservatrice .....	130
III.1. Modernisme et fascisme.....	136
III.2. Figures du discours « völkisch » .....	153
III.3. De Maurras à Pétain.....	175
IV. La Révolution dans les années 1930 .....	209
IV.1. Joseph de Maistre : la Contre-révolution.....	210
IV.2. Carl Schmitt : le souverain.....	223
IV.3. La <i>Jeune Droite</i> révolutionnaire .....	239
IV.4. Terrorisme ou dissidence ? .....	249
V. La question du national-esthétisme .....	265
V.1. Entre Maurras et Kafka .....	268
V.2. Collaboration et contestation.....	284
VI. La communauté des souverains .....	297

VI.1. Bataille : l'équivoque du « surfascisme ».....	306
VI.2. Kojève : L'Etat et la fin de l'histoire.....	322
VI.3. Bataille : le sacrifice .....	351
VII. La Terreur et l'Ecriture .....	368
VII.1. Ni Rhétorique, ni Terreur .....	369
VII.2. De l'engagement au « droit à la mort ».....	381
VII.3. L'utopie de l'écriture : de Mallarmé à Heidegger .....	398
VIII. L'imaginaire constituant.....	419
VIII.1. Sade, de Gaulle : les deux volets de la souveraineté .....	420
VIII.2. Mai 1958: le droit à l'insoumission .....	435
VIII.3. Mai 1968 : l'interruption de l'histoire .....	446
IX. La fiction messianique.....	452
IX.1. Le Messie, le temps, le récit.....	455
IX.2. Terreur et totalité : « Le dernier mot », « L'Idylle ».....	476
IX.3. L'Allégorie de la loi: <i>Le Très-Haut</i> .....	480
Conclusion .....	499
BIBLIOGRAPHIE .....	504
I. Œuvres de Maurice Blanchot :.....	504
I.1. Livres .....	504
I.2. Textes parus en revues.....	505
II. Études sur Maurice Blanchot.....	506
II.1. Livres .....	506
II.2. Articles.....	508
III. Livres et articles généraux .....	511

# Remerciements :

Que soient ici vivement remerciés,

Jean-Marie Gleize, pour sa direction bienveillante, pour sa grande disponibilité, ainsi que pour son soutien actif.

Mes amis de Lyon, de Paris, de Bucarest et d'ailleurs, qui m'ont accompagné durant cette expérience.

Sabina, Peter et Cassandre, sans qui ce projet n'aurait jamais abouti.

# Table des abréviations :

## -Œuvres de Maurice Blanchot :

- [FP] : *Faux Pas*, 1943
- [TH] : *Le Très-Haut*, 1948
- [AM] : *L'arrêt de mort*, 1948
- [PF] : *La part du feu*, Gallimard, 1949
- [LS] : *Lautréamont et Sade*, 1949
- [AC] : *Le ressassement éternel*, Minuit, 1951 (rééd. in *Après coup*, Minuit, 1983)
- [EL] : *L'espace littéraire*, 1955
- [DH] : *Le dernier homme*, 1957
- [BL] : *La bête de Lascaux*, Gallimard, 1958
- [LV] : *Le livre à venir*, 1959
- [EI] : *L'entretien infini*, 1969
- [A] : *L'amitié*, 1971
- [FJ] : *La folie du jour*, 1973
- [ED] : *L'écriture du désastre*, 1980
- [AC] : *Après Coup, précédé par Le ressassement éternel*, 1983
- [CI] : *La communauté inavouable*, 1983
- [SR] : *Sade et Restif de la Bretonne*, 1986
- [VVA] : *Une voix venue d'ailleurs*, 2002

## -Autres :

- [HS] : G. Agamben, *Homo sacer* I, 1997
- [OC, I-XII] : G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. I-XII, 1970-1988
- [IOG] : J. Derrida, *Introduction à « l'Origine de la géométrie »* de Husserl, 1962
- [PhG] : G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hippolyte, 1947
- [ILH] : A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, 1962

# Introduction

Le point de départ de la présente recherche est le parcours intellectuel de Maurice Blanchot, écrivain et critique qui établit un rapport complexe entre la dimension politique et celle esthétique. L'hypothèse principale qui sous-tend mon propos est que les œuvres de Blanchot (recueils critiques, romans et récits) s'inscrivent dans un projet métapolitique dont le fil rouge est la problématique de la souveraineté. C'est celle-ci qui fournit le point d'articulation entre les interventions publiques et les textes littéraires de Blanchot. Le rôle central dévolu par cet auteur à la Révolution à la Loi, ainsi que l'encrage allégorique de ses textes dans les conditions historiques qui président à leur émergence sont des éléments qui permettent de les soustraire à l'idéologie néo-moderniste. Plus précisément, il s'agit de remettre en cause une certaine vulgate interprétative qui assimile l'œuvre blanchotienne à une posture éculée : celle de la défense de l'autonomisation du langage littéraire, qui doit conquérir son propre domaine, en s'émancipant de ses fins communicatives. En prenant le contre-pied de ce réflexe de réception, il s'agit de montrer que les textes de Blanchot exemplifient de manière paradigmatique la surdétermination politique du champ littéraire.

La renarrativisation qui s'impose part de l'hypothèse que les choix esthétiques sont largement tributaires de l'évolution du champ idéologique. Se situant à l'interface de plusieurs disciplines, cette approche reconduit notamment certains postulats propres à la démarche bourdieusienne. En effet, celle-ci envisage non seulement une homologie entre l'espace des positions et celui des prises de position, mais elle formule aussi l'assomption selon laquelle il y aurait un lien entre les formes de la politisation et l'emplacement des écrivains sur l'axe de l'autonomie. Le principal écueil qu'il s'agit d'éviter est le substantialisme, qui consiste à postuler un lien univoque, déterminable a priori, entre les pratiques esthétiques et les modes d'intervention politique. D'autre part, l'approche sociologique doit être complétée par une cartographie conceptuelle du territoire commun au politique et au littéraire. Mais, comme le montre Pierre Bourdieu lui-même, si les stratégies des agents engagés dans le champ littéraire sont largement dépendantes des

formes de distribution du capital symbolique, elles découlent également « de l'état de la problématique légitime, c'est-à-dire de l'espace des possibilités héritées des luttes antérieures qui tend à définir l'espace des prises de position possibles et à orienter ainsi [...] l'évolution de la production ».<sup>1</sup>

Or, dans le cas de Blanchot, l'espace de cette problématique légitime est arpenté par la question de la souveraineté ; en même temps, cette problématisation de la loi et du pouvoir anticipe une évolution théorique dans laquelle, à travers les interventions de Carl Schmitt, de Georges Bataille et, plus récemment, de Michel Foucault et de Giorgio Agamben, le thème de la souveraineté a acquis une place centrale dans les débats contemporains. Passée au crible de ces interventions théoriques, la formule littéraire développée par Blanchot apparaît comme une tentative de résolution allégorique de la contradiction propre à l'économie moderne du pouvoir : celle entre le thématisme discursif de la souveraineté et les dispositifs de la gouvernementalité. D'autre part, son parcours intellectuel, qui coïncide avec l'intervalle entre le début des années 1930 et la moitié des années 1990, est contemporain de la transformation qui survient dans le système-monde à cette époque. Cette mutation a affecté en égale mesure les rapports sociaux, les structures économiques, les relations entre centre et périphérie, ainsi que les règles de légitimation du pouvoir. Aussi, l'altération du dispositif souverain finit par contaminer les conditions de la production et de la réception de l'art, transformation qui met fin à l'hégémonie culturelle du modernisme.<sup>2</sup>

Le symptôme le plus évident de ce changement est, selon Immanuel Wallerstein,<sup>3</sup> le déclin, inédit dans l'histoire du système-monde moderne, de la souveraineté des états-nations. Dans cette dernière étape la forme de reproduction des relations du pouvoir circule à travers un appareil gouvernemental décentralisé et déterritorialisé qui déplace l'ancien concept de la souveraineté étatique et nationale. La pensée contemporaine n'a pas

---

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu : *Raisons pratiques, Sur la théorie de l'action*, Seuil, 1994, p. 71

<sup>2</sup> Neil Larsen: *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*, University of Minnesota Press, 1990.

<sup>3</sup> Immanuel Wallerstein: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, 1976 et *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*, The New Press, 1998



tardé à mettre en évidence la désuétude des catégories transcendantales de l'étatisme moderne : ainsi, Michel Foucault a montré que la figure idéologique de la souveraineté monocéphale se montre de plus en plus inadéquate lorsqu'il s'agit de décrire la dynamique des forces qui caractérise les nouvelles technologies du gouvernement. D'après Foucault, la nouvelle configuration du pouvoir, qui ne se spécifie plus qu'en creux, en tant que multiplicité de forces immanentes et instables, rend caduque son ancienne représentation juridico-discursive en termes de répression et de loi. Mais l'exigence foucaldienne de « couper la tête du roi » dans la théorie politique se voit, sinon radicalement mise en question, au moins compliquée dans les analyses de Giorgio Agamben.

Le philosophe italien soutient que le dépassement de l'horizon de la souveraineté devient problématique dans la mesure où celle-ci ne saurait être pensée exclusivement en rapport avec la question légitimité et de la constitution de l'Etat moderne. Au contraire, pense Agamben, la souveraineté doit être conçue comme relation originaire d'exception, noyau à travers lequel la vie est introduite et maintenue dans la sphère politique. Selon l'auteur de *Homo sacer*, la constitution du *bios* présuppose celle de la « vie nue » qui se produit à travers la relation de ban, terme qui désigne à la fois la bannière du souverain et la décision réglant les rapports de l'*homo sacer* avec la communauté. Plus précisément, l'exception est une structure originaire dans laquelle le droit se réfère à la vie et l'inclut à travers sa propre suspension. De cette façon, Agamben construit un réseau conceptuel qui agence, dans une même la matrice, la distinction entre phonè et langage articulé, entre pouvoir constitué et pouvoir constituant, ainsi que celle entre *zoé* et *bios*. Selon Agamben, la possibilité d'un « exode » de la souveraineté et la constitution d'une « forme-de-vie » (c'est-à-dire d'une vie qui ne peut pas être séparée de sa forme, et qui n'est pas suspendue à son fondement sacrificiel), n'est pensable que dans l'horizon messianique qui opère la déposition de la sphère juridico-étatique.

L'approche d'Agamben offre de frappantes similitudes avec celle de Blanchot lui-même. Elles concernent notamment l'enchâssement des pratiques disciplinaires et biopolitiques dans la matrice générale de la souveraineté. Mais, en même temps, la pratique critique et littéraire de Blanchot reste liée à la question de l'articulation entre le politique et l'esthétique. En effet, l'« institution imaginaire » de la modernité, pour reprendre cette formule de Castoriadis, est indissociable d'une interrogation des conditions de la représentation. Dans la constitution du système politique moderne, le rôle

de l'art a été mis en rapport avec celui des concepts fondamentaux comme : contrat social, souveraineté et communauté. Mais cette corrélation s'est déclinée historiquement de deux manières contradictoires. D'une part, en se manifestant comme «poétique de la Terreur», elle met en épingle le caractère non-représentable de la souveraineté (le texte fondateur de cette tradition étant la « Lettre à d'Alembert » de Jean-Jacques Rousseau). D'autre part, le lien entre l'art et le politique prend la forme d'une réaction totalisante à la poétique terroriste. Ce contrecoup se présente comme utopie de la subsumption harmonique des sujets et de leurs pulsions contraires dans un Etat rationnel bâti sur le modèle de l'œuvre d'art organique (la référence primordiale en est la doctrine de Schiller). Se fondant sur l'analogie entre le pouvoir de l'Etat sur les masses et celui de la forme sur la matière, cette utopie voudrait remédier à la scission moderne des sphères d'activité, par l'intermédiaire du libre jeu esthétique. Et c'est à ce dernier de fournir la matrice d'une communauté nouvelle. D'une certaine manière, ces deux directions correspondent aux deux volets de l'institution de la souveraineté. Le premier, qui est lié à l'imaginaire de la révolution et à l'émergence d'un pouvoir constituant à partir d'un vide originaire, prône une absolue transparence du peuple à lui-même. Son cadre de manifestation est la fête, dans laquelle la multitude s'autocontemple sous les espèces de la volonté générale. Le second volet, qui répond à la crise de la communauté moderne inaugurée par la Révolution française, est résout dans la création d'un Etat esthétique. C'est dans ce dernier que les pulsions antagoniques sont censées s'harmoniser par l'intermédiaire d'un processus de *Bildung* dont le modèle ultime est l'indifférence souveraine de l'œuvre d'art. Dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*, la référence paradigmatique du projet schillérien est la *Junon Ludovisi*, car la statue représente un sensorium d'exception où se produit la confusion entre le particulier et l'universel, la sensibilité et l'entendement. Cette poétique de la vie réunifiée nourrira la doctrine romantique de l'Absolu littéraire et sera un des piliers (l'autre étant le thématisme nationaliste) sur lesquels s'est construit le projet fasciste de la production du politique comme œuvre d'art.

Or, dans les différentes étapes du parcours de Blanchot, ces deux volets se trouvent confrontés de manière systématique sous la forme de la contradiction, déjà pointée par Paulhan, entre la Rhétorique et la Terreur. Subséquemment, la complexité de son parcours est due à la fois à son spectaculaire volte-face idéologique (engagé à l'extrême-droite jusqu'en 1938, il deviendra, vingt ans plus tard, un des pourfendeurs du gaullisme et,

ensuite, une figure tutélaire de Mai 1968), mais aussi à l'enchevêtrement de ces niveaux d'énonciation. Pourtant, l'hétérogénéité de l'œuvre de Blanchot est bien plus apparente que réelle : les études de Jeffrey Mehlman,<sup>4</sup> Steven Ungar,<sup>5</sup> Philippe Mesnard,<sup>6</sup> Leslie Hill<sup>7</sup> et Deborah Hess<sup>8</sup> ont montré qu'on ne saurait prendre pour acquise la séparation radicale entre un discours politique et un autre, purement littéraire. Le portrait de Blanchot en écrivain désengagé, retiré après 1940 dans un culte exclusif de la littérature, relève d'une erreur d'indexation.

Dans les années 1930, Blanchot occupe dans le champ idéologique une position paradoxale qu'il partage avec nombre de critiques néoconservateurs qui forment le groupe de la *Jeune Droite*, constitué majoritairement par des dissidents de l'*Action française*. La virulence prophétique (dans le sens wébérien) de ces intellectuels engagés dans une « guerre de positions » contre la démocratie représentative est alimentée par une contradiction propre à la mouvance révolutionnaire-conservatrice. Avant 1940, la critique culturelle et l'activisme idéologique de Blanchot s'inscrivent presque sans reste dans cette vulgate. Ses textes trahissent une claire communion de langage avec ceux de Robert Brasillach et Thierry Maulnier, c'est-à-dire avec un certain « proto-fascisme » littéraire qui se propose de raviver la communauté organique de la nation. La note spécifique de cette mouvance est donnée par la tentative d'unifier - sinon la droite et la gauche - au moins, comme l'affirme Maulnier, les « deux violences », celle issue du syndicalisme sorélien et celle conservatrice, fomentée par les cercles réactionnaires. Chez Blanchot, cette tentative est définie par l'exigence de dépasser les clivages entre le capitalisme et le socialisme dans un acte révolutionnaire absolu, mais dont la visée ne devance pas le cadre de l'Etat-nation. Autrement dit, la présence de Blanchot dans les rangs de la *Jeune Droite*

---

<sup>4</sup> Jeffrey Mehlman: *Legacies of anti-Semitism in France*, University of Minnesota Press, 1983; et *Genealogies of the Text: Literature, Psychoanalysis and Politics in Modern France*, Cambridge U.P., 1995

<sup>5</sup> Steven Ungar: *Scandal and Aftereffect, Blanchot and France since 1930*, University of Minnesota Press, 1995

<sup>6</sup> Philippe Mesnard: *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement*, L'Harmattan, 1996.

<sup>7</sup> Leslie Hill: *Maurice Blanchot, Extreme contemporary*, Routledge, 1997 et « 'Not In Our Name': Blanchot, Politics, the Neuter », in *Paragraph*, n° 30/3, 2007, p.141-159

<sup>8</sup> Deborah Hess: *Maurice Blanchot, Politics and Literature*, P. Lang éd., 1999

s'identifie au combat pour une « révolution-conservatrice » qui restaure la souveraineté nationale qui a été mise en cause par les forces dégénérantes de la démocratie. Dans cette période, la position théorique de Blanchot fait preuve d'une instabilité fondamentale, déterminée par le décalage entre une poétique « terroriste » du commencement radical, et une esthétique ultraconservatrice proche du « national-esthétisme » que Philippe Lacoue-Labarthe a identifié dans les textes de Heidegger.

Mais les accords de Munich et surtout l'avènement de la « Révolution nationale », en 1940, loin de combler les attentes de Blanchot, constituent pour celui-ci des simulacres pervers de la conception qu'il a défendue dans les revues de la *Jeune Droite*. La dépolitisation apparente des textes de Blanchot à partir de 1942 n'est que l'effet inversé de la polarisation du champ littéraire sous le régime de Vichy. La « Révolution nationale » a pour effet l'investissement par l'Etat de la question de l'autonomie de l'art, de sorte que la question de l'esthétisme devient politiquement pertinente. A la première vue, la Révolution nationale - qui suspend la souveraineté constitutionnelle de la France et prend place sur un vide législatif sans précédent dans l'époque moderne, la transformant littéralement en une « nation à venir » - est appelée à combler les attentes de Blanchot. La France à laquelle l'Occupation signe l'arrêt de mort c'est précisément la France de Blum, le simulacre pervers qui a contaminé « le pays réel » en l'inféodant à la conception démocratique et au juridisme de la *Société des Nations*. Le renversement de cette situation requiert donc, selon Blanchot, la recreation d'une souveraineté réelle : c'est précisément ce qui se passe le 10 juillet 1940 lorsqu'on signe l'arrêt de mort de la III<sup>e</sup> République et que la souveraineté échoit à l'autorité du Père de la patrie. Cette situation est hautement paradoxale du point de vue des nationalistes français qui voient comment la restauration de la souveraineté de l'Etat passe précisément par sa perte. Ces évolutions politiques se reflètent aussi dans un changement radical de la structure du champ littéraire ; l'Occupation réduit de manière visible la relative autonomie de celui-ci, en déterminant la surpolitisation des enjeux esthétiques.

Dans l'après-guerre, comme il provient de l'extrême droite, Blanchot ne s'engage pas directement dans le débat sur l'Epuration qui a lieu à cette époque, ce qui ne veut pas dire qu'il se retire définitivement dans une conception autarcique de la littérature. Le portrait de Blanchot en écrivain désengagé, retiré après 1940 dans un culte exclusif de la littérature, est doublement trompeur : car, d'une part, on assiste, après 1958, à son retour

explicite à des formes d'intervention critique et d'action directe, et parce que, d'autre part, son œuvre pose des questions fondamentales au sujet du rapport entre la violence et la loi. De la sorte, l'évolution de Blanchot suppose à la fois un clivage incontestable entre les positions assumées avant et après la Guerre et une évidente continuité de l'imaginaire métapolitique qui sous-tend sa conception de la littérature. En effet, le « désengagement » progressif de Blanchot est accompagné, dans une première étape, de la transposition de l'exigence révolutionnaire sur le plan de l'écriture. Ce qui caractérise à partir de cette époque cette esthétique néo-moderniste est le « renversement des préséances entre révolution et littérature », <sup>9</sup> l'assimilation de l'ontologie de l'œuvre à celle de l'acte révolutionnaire. Comme il l'affirme sans louvoyer dans l'étude de 1947, « La littérature et le droit à la mort », « [l']action révolutionnaire est en tous points analogue à l'action telle que l'incarne la littérature : passage du rien à tout, affirmation de l'absolu comme événement et de chaque événement comme absolu ». <sup>10</sup>

La symétrie entre la rhétorique terroriste des années 1930 et le schème argumentatif qu'on retrouve dans « La littérature et le droit à la mort » n'est pas une preuve de la persistance d'un même imaginaire extrémiste, comme on l'a soutenu quelquefois. <sup>11</sup> Car, si dans les textes révolutionnaires-conservateurs des années 1930, Blanchot appelle à l'action terroriste comme rempart contre la déstructuration de l'Etat national, dans l'essai de 1947, le parti-pris terroriste est dirigé précisément contre la clôture néo-hégélienne de l'Histoire et contre la souveraineté compréhensive de l'Etat universel. En mettant l'écrivain sous la bannière d'un mouvement révolutionnaire qui rompt avec la conception progressiste, Blanchot le range aussi du côté des pouvoirs indirects et de leur révolte antiétatique.

C'est à ce moment précis que surgit aussi l'opposition capitale entre deux types de souveraineté. Le premier est celui représenté par Sade, qui constitue le parangon de l'écrivain exactement dans la mesure où ses textes épitomisent l'homologie essentielle

---

<sup>9</sup> Laurent Jenny: *Je suis la révolution*, Histoire d'une métaphore, (1830-1975), Belin, 2008, p. 128

<sup>10</sup> *La Part du feu*, (PF), Gallimard, 1949, p. 309

<sup>11</sup> Ce parallélisme apparaît, d'une manière plus ou moins nuancée, dans les études de J. Mehlman : *Legacies of antisemitism*, op.cit., S. Ungar: *Scandal and Aftereffect*, op.cit., et Ph. Mesnard : *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement*, L'Harmattan, 1996

entre « la liberté d'écrire » et la « liberté réelle » dans la situation d'exception (dans « la vacance de l'histoire »). Il s'agit d'une figure anarchique qui se trouve sur le seuil qui sépare la nature et la loi en se manifestant comme puissance incessante de subversion qui « nie les autres, nie Dieu, nie la nature et, dans ce cercle sans cesse parcouru, jouit d'elle-même comme de l'absolue souveraineté ». (PF, 311) Son autre figure est incarnée par le général De Gaulle. Après 1958, celui-ci sera l'objet de la « haine politique » (selon la formule de Roger Laporte) de Blanchot, pour lequel le nom du premier président de la V<sup>e</sup> République est synonyme d'une mystique perverse de la souveraineté. Le « refus » que Blanchot entend lui opposer dépasse le plan immanent de *la* politique, car De Gaulle n'est pas, tout simplement, un dictateur légal, dans le sens de Schmitt, mais une « puissance impersonnelle » qui constitue le symbole même de la « souveraineté compréhensive ». Dans un texte qui s'intitule précisément « La perversion essentielle », <sup>12</sup> Blanchot affirme que ce dont De Gaulle est le nom est le détournement de la « mystique de l'unité souveraine » par les « puissances du néocapitalisme » et par le conglomerat violent des institutions sécuritaires. « Présence visible d'une grande nation absente », délégué de « la permanence et de la certitude nationales », « souveraineté d'exception coïncidant, aux heures dramatiques du vide, avec la présence essentielle du destin national », De Gaulle est l'antagoniste de la figure de l'écrivain blanchotien de la même manière que, dans l'époque postrévolutionnaire, le Premier Consul s'oppose, de manière symétrique, à Sade.

En même temps, cette réfutation violente de l'affirmation « auguste, supérieure à tous les accidents historiques, d'une nation comme destin », (EP, 36) doit être comprise aussi comme une liquidation par Blanchot de propre passé nationaliste. D'autre part, le « refus » adressé à De Gaulle après 1958 semble constituer le revers exact du « refus » adressé à Blum avant 1938 : mais, dans les deux décennies qui se sont écoulées entre les deux types de pouvoir, la signification même du mot d'ordre blanchotien a changé radicalement : il ne s'agit plus de combattre les « étrangers suspects » qui colonisent de l'intérieur l'Etat national, mais, au contraire, de s'opposer au leader providentiel qui est le porte-parole d'une mystique colonialiste de la souveraineté. Cette conception s'accompagne d'une action politique directe, qui, dans le contexte des mouvements de mai 1968, prend la forme d'une alliance paradoxale du texte littéraire et de l'éthos

---

<sup>12</sup> « La perversion essentielle », dans *Ecrits politiques* (EP), p. 31-41

révolutionnaire, dont la forme quasi-institutionnelle est celle du «Comité d'Action Etudiants-Ecrivains».

L'exemple de Blanchot problématise la crise de la catégorie de la résistance (politique ou esthétique) fomentée par le passage de la souveraineté molaire à une gouvernementalité dominée par un modèle diagrammatique du pouvoir. Mais Blanchot ne se borne pas à reconduire sur le plan littéraire cette opposition entre deux types de souveraineté, en endossant une poétique de la Terreur. Sa position est plus complexe, et cette ambivalence a engendré plusieurs méprises, venant même de la part des lecteurs aussi redoutables que Jacques Derrida. Celui-ci a pu voir, en effet, dans « La littérature et la droit à la mort » une défense de la « littératerreur ».<sup>13</sup> Il n'en est rien cependant, car un des thèmes fondamentaux de la critique blanchotienne, qui apparaît de la manière la plus claire dans l'évaluation des positions exprimées par Bataille et par Heidegger, est celui qui postule l'impossibilité de l'accès à l'immédiat ou au Sacré aorgique ainsi que l'échec de toute tentative d'y fonder la communauté historique.

La dimension politique de ce refus peut-être facilement mise en lumière, vu que la visée fondamentale du national-esthétisme est de produire exactement cette corrélation. Ainsi, d'une part, Blanchot formule une critique indirecte, mais non moins puissante, de la notion de souveraineté sacrificielle, fondatrice de la communauté acéphale qui apparaît dans les écrits de Georges Bataille. Pour celui-ci, qui reste une référence importante pour Blanchot, « la souveraineté n'est rien », dans le sens où elle constitue une autorité sans phrase, soustraite à toute forme de travail, ne fût-ce que celui du signifiant. Blanchot consacre un nombre important d'articles à la réfutation de cette position caractérisée, tout comme la « maîtrise » hégélienne, par sa fixation dans la négativité et l'immédiat. En même temps, dans ses lectures de l'œuvre de Hölderlin, il prend le contre-pied de la doctrine heideggérienne qui transforme le Poète en porte-parole du Sacré et le Poème lieu de la médiation entre le Chaos originaire et l'ordre national, incarné par un peuple historique.

La résolution blanchotienne de cette contradiction n'a lieu sur le plan de la politique, mais sur celui, allégorique, de la fiction. Son lieu est celui du récit, qui suppose le désœuvrement comme condition inhérente à l'écriture et qui exemplifie de la sorte la

---

<sup>13</sup> J. Derrida: « 'Maurice Blanchot est mort' », dans *M. Blanchot, récits critiques*, p. 605

notion d'une puissance qui ne s'épuise pas dans un « transitus de potentia ad actum », selon la formule d'Agamben. En cela, la poétique de Blanchot rejoint, d'une part, ce que J. Rancière appelle, à partir de l'exemple de Mallarmé, une « politique de la sirène », mais qui évite la fétichisation du Livre qui informe, malgré tout, le projet de *Un coup de dés...* D'autre part, elle se rapproche d'une « violence sans droit » messianique, mouvement anticipé dans certains récits de Kafka qui préconisent le désinvestissement de la Loi. Cette résolution n'est pas celle de la clôture eschatologique, mais d'un jeu (hystérique) de provocation/ interrogation de la Loi, qui oblige celle-ci à sortir de son état d'indifférenciation et de libérer la possibilité d'une vie qui échappe au paradigme juridique dominant.

Cette forme narrative est allégorique dans deux sens complémentaires : d'une part, elle s'oppose à la conception symbolique de la souveraineté mise en avant par Carl Schmitt. Dans ses textes séminaux sur la question de la souveraineté, Schmitt met à jour une problématique du commandement dominée par la figure du *Führer*, en exprimant la nécessité de créer une nouvelle mythologie étatique qui résiste à l'assaut des pouvoirs indirects, de la multitude. Or, ce décrochage par rapport à une doctrine décisionniste rapproche la théorie blanchotienne du récit de la lecture du *Trauerspiel* par Walter Benjamin, qui y voit l'allégorie du caractère mortel du souverain dans un monde dépolitisé, où l'horizon de l'histoire du progrès est remplacé par celui de la « catastrophe ».

Dans un deuxième sens, la fiction de Blanchot est allégorique dans la mesure où elle rompt avec le paradigme moderniste de la séparation entre l'esthétique et le politique, l'inconscient individuel et la dimension publique, la petite histoire œdipienne et celle globale, en thématissant les conditions de leur rencontre.<sup>14</sup> Cette convergence apparaît dans la manière la plus claire dans deux textes fictionnels (*L'Arrêt de mort* et *Le Très Haut*) qui paraissent simultanément en 1948 et dont la trame narrative est elle-même formée par le chiasme entre Histoire et discours. Dans le premier récit est posée la question des rapports entre la vie nue, toujours en sursis, tuable impunément, et la succession des faits historiques (notamment les accords de Munich, 1938). Dans cette cartographie cognitive, le point d'articulation de ces deux dimensions est le récit lui-même, qui en constitue une

---

<sup>14</sup> Pour cette utilisation du terme d' « allégorie », voir F. Jameson : « Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism », in *Social Text*, n° 15, automne 1986, p. 65-88



sorte d'unité supraségmentale, correspondant au Réel lacanien. Mais une explicitation plus exacte des rapports entre la structure juridico-politique et la constitution du sujet peut être trouvée dans le roman *Le Très Haut*, ouvrage qui se présente comme une résolution fictionnelle des antinomies de la Loi formulées par Blanchot tout au long de son parcours politique. Les diverses positions par rapport à la Loi qui sont thématisées dans le roman s'agencent dans un carré sémiotique. En effet, il s'agit d'un texte d'anticipation sociale qui est construit à partir de l'opposition génératrice entre la souveraineté compréhensive d'un Etat universel et homogène hégélien, situé à la fin de l'Histoire, et l'action subversive d'un Comité révolutionnaire, représentant le pouvoir constituant. Ce rapport de contrariété primaire est celui entre l'idéologie dominante, qui contrôle les Appareils de l'Etat et la formation idéologique émergente. L'opposition est compliquée, à travers la focalisation sur le narrateur qui se trouve, initialement, à la croisée de ces deux forces, par une relation de contradiction entre la loi de l'Etat et celle « d'Antigone », qui représente le pôle mythique de la loi naturelle.

Effectivement, le narrateur semble évoluer, dans les premières parties du roman, dans un schéma qui reproduit celui de l'*Oresteia*, comme Foucault l'a fait déjà remarquer dans «La pensée du dehors ». Cependant, il refuse la logique sacrificielle et l'injonction de la vengeance archaïque, immémoriale. Une quatrième position, plus difficile à cerner, semble surgir dans les dernières pages du texte, lorsqu'une femme, qui est sans doute une figure de la Loi, sort de son « silence », reconnaît dans le narrateur le « le Très-Haut », et le voue au sacrifice : mais dans cette mort restée en instance s'accomplit une rencontre avec le Réel qui déjoue la logique de la clôture sur laquelle avait débuté le texte. Cette position indique en même temps la possibilité d'articuler autrement les rapports entre la vie, le langage et le politique.

# I. Politiques post-souveraines

« La vie sacrée, c'est-à-dire présumée et abandonnée par la loi dans l'état d'exception, est le porteur muet de la souveraineté, le vrai sujet souverain. »  
(G. Agamben)

L'articulation entre la notion de souveraineté et les dispositifs de la biopolitique a fait l'objet d'un débat entre Foucault et Agamben, différend dont l'enjeu est la détermination du rapport entre la vie et politique, de la relation entre les théories de l'Etat dominées par la figure du souverain et les procédures et les technologies qui visent la production, la détermination et l'intégration des sujets. Ainsi, si Foucault suggère que le fonctionnement du bio/pouvoir ne devient compréhensible qu'une fois qu'on a tourné le dos au Souverain, en exigeant même la « décapitation » théorique de celui-ci, Agamben cherche plutôt à déterminer le point de convergence originaire de ces deux aspects, qu'il identifie avec la reprise de la vie dans le cadre matriciel de la relation d'exception.

Mais, plus fondamentalement, ce débat engage la définition même de la souveraineté, qui chez Agamben, n'est plus dépendante de la problématique de la légitimité, de la constitution de l'Etat, ou de la volonté générale, mais se donne comme relation originaire d'exception. A travers les démarches propres à Foucault et Agamben se confrontent deux approches distinctes du pouvoir : celle généalogique d'une part, qui s'intéresse à l'aspect technique de celui-ci, c'est-à-dire au « comment » de son exercice et qui fonctionne à partir du soupçon que le pouvoir n'existe pas de manière substantielle et, d'un autre côté, celle onto/théo/logique qui se distingue de la première démarche par son insistance sur le biopouvoir comme mode originaire de la souveraineté et de la relation d'exception.

Selon Agamben, Foucault aurait manqué le lien entre les deux processus qui spécifient le pouvoir, c'est-à-dire celui entre les techniques d'individuation et les procédures de totalisation étatique. Le projet propre au cycle des études consacrées à *l'Homo sacer* est, par conséquent, celui d'élucider le fonctionnement simultané de ces deux modèles, tout en évitant la réduction du concept de souveraineté à son extension juridique moderne.

Malgré leurs différences, les approches de la souveraineté de Giorgio Agamben et de Jacques Derrida montrent que la notion ne saurait être réduite à son extension moderne (hobbesienne) ; en cela, ils reprennent l'objection formulé par Maurice Blanchot qui, dans le petit livre qu'il consacre à l'auteur de *La volonté de savoir*, tout en reconnaissant la pertinence de la description foucaldienne du quadrillage disciplinaire et biopolitique, conteste la disparition de la catégorie du pouvoir car, affirme-il, « la souveraineté a des origines obscures qui sont à rechercher du côté de la dépense plutôt que de l'usage ».<sup>15</sup>

En réinvestissant la question de la souveraineté, délaissée par Foucault, Agamben met l'accent sur la structure quasi-transcendantale de celle-ci, en indiquant la voie qui permettrait la déposition de ce modèle : de manière symptomatique, cette issue a été thématifiée par Blanchot à travers la notion de désœuvrement qui n'est plus subsumable à l'exclusion sacrificielle.

---

<sup>15</sup> Michel Foucault tel que je l'imagine, dans *Une voix venue d'ailleurs*, (VA), Gallimard, 2002

## I.1. Foucault : en finir avec la souveraineté

La conceptualisation moderne des relations de pouvoir peut se revendiquer de deux modèles historiques distincts, celui formalisé par Hobbes dans *Le Léviathan* et celui qu'on peut retrouver dans *Le Prince* de Machiavel.<sup>16</sup> La vision mécaniciste de Hobbes, sa focalisation sur de la figure molaire du Souverain (conçu comme agent causal qui se trouve à l'origine de la Loi et qui rassemble autour de lui la communauté), ont structuré la plupart des analyses classiques du pouvoir, en trouvant des prolongements même dans la critique marxiste de l'idéologie. Aussi, cette forme juridique a entériné une conception de l'Artiste comme législateur et fédérateur de la communauté politique. Inversement, l'œuvre de Machiavel semble anticiper le tournant récent suite auquel on commence à privilégier une analyse du pouvoir en termes de stratégies locales et de conflits permanents.

Le flux des rapports matériels de force n'est pas subsumé à un principe normatif mais à une économie de la violence (comme le montre le VIII<sup>e</sup> chapitre du *Prince*, dédié à « Ceux qui, par des scélératesses, parvinrent au Principat »<sup>17</sup>). Cependant, selon Michel Foucault, cette opposition est sans doute réductrice sous certains aspects: dans l'article sur la gouvernementalité,<sup>18</sup> le moment machiavélien est dit participer d'une certaine manière de la circularité essentielle du dispositif de la souveraineté hobbesienne. Bien qu'il soit incontestable qu'à la différence de Hobbes, Machiavel s'intéresse moins aux attributs juridiques du souverain qu'à ses actions et à ses stratégies, lorsqu'il affirme que le but fondamental du Prince est de maintenir sa principauté, il reproduit néanmoins la logique de la souveraineté, pour laquelle le bien public s'identifie à l'obéissance de la loi.

C'est précisément dans les ouvrages anti-machiavéliens qui prolifèrent à partir du XVI<sup>e</sup> siècle que s'énonce, d'après Foucault, une conception non-souveraine du pouvoir,

---

<sup>16</sup> Cette affirmation reste vraie même si jusqu'à une époque récente c'est surtout le premier qui a fourni l'armature théorique aux conceptions de l'Etat. V. Stewart R. Clegg : *Frameworks of Power*, Sage, 1989

<sup>17</sup> Machiavel : *Le Prince / De principatibus*, trad. Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini, PUF, 2000

<sup>18</sup> M. Foucault : « La 'gouvernementalité' », 1978, dans *Dits et écrits*, III, Gallimard, 1994

qui basée sur la notion de « gouvernementalité ». (Ibid., p. 645) L'art de gouverner qui s'énonce chez Guillaume de la Perrière<sup>19</sup> ne se rapporte plus à la nécessité d'imposer la loi du Prince ou de légitimer son contrôle sur un territoire, mais à celle de « disposer les choses » selon des tactiques dans lesquelles les lois sont incluses dans des stratégies locales. Cet art de gouverner, et c'est une des idées qui reviennent avec la plus grande fréquence dans les textes foucauldien de cette période, a été tenu à la lisière par la primauté de la question de l'exercice de la souveraineté. Et, surtout après 1975, Foucault semble s'être attaché au projet de dévoiler la nature partielle de la théorie (hobbesienne) de la souveraineté en la complétant par l'analyse de la « gouvernementalité », qui se définit comme

....l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité.<sup>20</sup>

Chez Foucault, le pouvoir se manifeste de trois manières distinctes : comme souveraineté juridique, comme technique disciplinaire et, finalement, comme biopolitique.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Guillaume de la Perrière : *Le miroir du politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques*, Paris, 1555

<sup>20</sup> M. Foucault : Op. cit., *Dits et écrits*, III, p. 655

<sup>21</sup> Ces trois diagrammes font l'objet de plusieurs analyses tout au long des années 1970, mais leurs rapports mutuels sont loin d'être univoques. Ainsi, on peut identifier plusieurs scissions de l'analyse foucauldienne du pouvoir et de la question qui lui est complémentaire, celle de la résistance. Mais ces points aveugles ne témoignent pas seulement de certaines hésitations ou même des changements de cap politiques de l'auteur, mais aussi de son refus de fournir une théorie unifiée du pouvoir qui serait la contrepartie de la théorie de la souveraineté qui domine la science politique moderne. Aussi, la question des rapports entre souveraineté, discipline et biopouvoir est traitée dans des textes dont la publication a obéi à des logiques éditoriales distinctes : les livres achevés d'une part (comme *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir*), les *Dits et écrits* qui rassemblent les diverses interventions de l'auteur (articles, entretiens) et les *Cours* tenus au Collège de France. Ces circonstances peuvent justifier peut-être l'accent mis par certains commentateurs sur la discontinuité structurale et historique entre les trois modes identifiés par Foucault.

Il reste que les travaux de Foucault sur la question du pouvoir contiennent une référence polémique constante à la théorie juridico-politique de la souveraineté. Le pouvoir chez Foucault n'est plus l'attribut d'un sujet monocéphale, mais la condition même de son analytique réside dans la possibilité d'échapper à cette représentation « juridico-discursive » qui commande le thématisme de la répression et de la loi ; cela veut dire que, si, dans l'époque moderne le pouvoir est légitimé et codifié sous la forme d'une loi qui exige la soumission, son fonctionnement réel ne relève pas seulement d'un droit fondamental mais aussi, progressivement, d'une dynamique des forces. De sorte que la figure du « pouvoir-loi » du « pouvoir-souveraineté » se montre de plus en plus inadéquate au fur et à mesure que se développent de nouvelles technologies du gouvernement. L'évolution de l'attitude foucauldienne par rapport à la question du pouvoir se trouve donc surdéterminée par la nécessité de remplacer le code juridique en déconstruisant de manière conséquente ce qu'on pourrait appeler l'« idéologie » de la souveraineté. Rendre compte de la situation spécifique qui, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, préside à la constitution de formes inédites (comme l'art de gouverner, l'économie politique, les techniques disciplinaires, la prise en compte de la population et de la vie nue dans la politique), a pour pré-condition la redéfinition du pouvoir lui-même et la réévaluation radicale des théories construites autour du personnage du souverain, qui « obsède » l'imaginaire politique des Modernes.

Lorsque Foucault affirme : « Le pouvoir, ça n'existe pas. Je veux dire ceci ; l'idée qu'il y a, à un endroit donné, ou émanant d'un point donné, quelque chose qui est un pouvoir, me paraît reposer sur une analyse truquée », <sup>22</sup> il sape implicitement l'assise d'une conception qui met la potestas en rapport avec le droit de mort. Dans un entretien de 1976, Foucault appelle de ses vœux « une philosophie politique qui ne soit pas construite autour du problème de la souveraineté » en exigeant de « couper la tête du roi », ce qu'on n'a toujours pas réalisé dans ce champ particulier de la connaissance. <sup>23</sup>

Aussi, dans le cours *Il faut défendre la société* (1976), Foucault range non seulement Hobbes, mais aussi – quelque surprenant que cela puisse paraître – Machiavel, du côté des discours qui soutiennent l'illusion du souverain pacificateur, en leur opposant

---

<sup>22</sup> « Le jeu de Michel Foucault », dans *Dits et écrits*, III, op.cit., p. 302

<sup>23</sup> M. Foucault : *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 150

une conceptualité de la guerre qui, elle, « coupe la tête du roi, qui se dispense en tout cas du souverain et le dénonce ».<sup>24</sup> La formule revient dans *L'Archéologie du savoir* (1976), où l'auteur déplore le fait que la pensée politique est toujours dominée par le grand sujet molaire représenté par le roi et donc par une problématique circonscrite par les ritournelles de la légalité, de l'Etat et de la violence. La question des rapports entre le méta-récit de la souveraineté et les agencements discursifs qui se réfèrent aux conglomérats historico-politiques ne saurait cependant recevoir une réponse simple, qu'on puisse formuler en termes d'opposition immédiate ou de remplacement. Bien que Foucault identifie un conflit latent entre notion absolutiste de la souveraineté et les structures théoriques et organisationnelles de l'art de gouverner, il suggère en même temps qu'il s'agit d'un passage qui s'opère au-dedans d'un paradigme dominé par l'« idéologie » du souverain. Dans le même article sur la « gouvernementalité », il affirme que parler de cette transition ne veut pas dire absolument pas « que la souveraineté a cessé de jouer un rôle à partir du moment où l'art de gouverner a commencé à devenir science politique », mais que :

... au contraire, jamais le problème de la souveraineté ne s'est posé avec autant d'acuité qu'à ce moment là, [...] car, étant donné qu'il y avait un art de gouverner et qu'il se déployait, il s'agissait de voir quelle forme juridique, quelle forme institutionnelle, quel fondement de droit on pouvait donner à la souveraineté qui caractérise un Etat. (Ibid., p. 653)

L'exemple de Rousseau le montre distinctement, l'émergence d'un art nouveau de gouverner n'élimine pas le problème de la souveraineté mais au contraire, dans ce nouveau paradigme, ce questionnement «est rendu plus aigu que jamais ». (Ibid., p. 654) Conjointement, cette évolution rend « plus aiguë encore la nécessité de développer les disciplines ». Ainsi, Michel Senellart ne renverse pas vraiment la position foucaldienne, lorsque, en s'inscrivant en faux contre la tendance de les séparer radicalement, il affirme que « l'autonomisation de l'art gouvernemental au XVIIe siècle ne s'[est] pas faite en rupture avec la théorie juridique de la souveraineté. » D'après Senellart,

...c'est plutôt dans le cadre établi par celle-ci qu'il a pu se détacher à la fois des fins éthiques du regimen (la souveraineté définissant un espace politique

---

<sup>24</sup> M. Foucault : « Il faut défendre la société », cours de 1975-1976, Gallimard/ Le Seuil, 1997, p. 51.

régi par des rapports de commandement et d'obéissance en vue du maintien de l'ordre, nécessaire à la sécurité) et de la pure dynamique de la surenchère des forces libérée par Machiavel.<sup>25</sup>

Il reste à préciser encore que le codage du pouvoir en termes de souveraineté et de causalité (rapportée à un agent privilégié) renforce peut-être l'action stratégique de celui-ci, mais ne permet pas de l'expliquer ni de le combattre. L'archéologie essaie donc de concevoir le passage de l'eschaton médiéval à la discipline moderne comme une évolution qui voit le paradigme de la gouvernementalité éclore à l'intérieur de celui dominé par la figure du Léviathan. L'émergence de l'économie disciplinaire qui infiltre de l'intérieur le réseau de la société se fait sous le couvert d'une notion de pouvoir transcendant. En résumant, « il faut comprendre les choses non pas du tout comme le remplacement d'une société de souveraineté par une société de discipline, puis d'une société de discipline par une société, disons, de gouvernement. On a, en fait, un triangle: souveraineté-discipline-gestion gouvernementale. »<sup>26</sup>

Les implications de cette mise en cause de la pertinence de la théorie de la souveraineté et de la redéfinition positive (non-répressive) du pouvoir sont nombreuses. Elles informent toute la série des considérations sur la question de la biopolitique, liée à la gestion de la population, ainsi qu'à la problématique disciplinaire. Le souverain est « impuissant et aveugle »;<sup>27</sup> mais c'est pour pallier cette déficience que les divers dispositifs se mettent en place. Le *Panopticon*, par exemple, est en quelque sorte l'œil institutionnel de ce souverain aveugle, bien que, en fin de compte, son effet soit celui de la désindividuation du pouvoir.

En fait, tout se passe comme si les dispositifs disciplinaires/ biopolitiques seraient à la fois complémentaires et incompatibles avec la notion de souveraineté, la relation stratégique entre ces deux pôles constituant la nouvelle dynamique du pouvoir. La manière dont cette problématique juridique s'articule aux nouvelles relations de force est celle d'une double accommodation du souverain aux mécanismes qui lui échappent : par des dispositifs de surveillance et de dressage qui agissent sur les sujets pris

---

<sup>25</sup> M. Senellart : op. cit. p. 42

<sup>26</sup> M. Foucault : « La 'gouvernementalité' », Dits et écrits III, op. cit., p. 654

<sup>27</sup> M. Foucault : « Précisions sur le pouvoir », op. cit.



individuellement, et par des techniques biopolitiques qui prennent en compte la gestion de la vie au niveau démographique.

Aussi, étant donné que la souveraineté moderne a été conçue selon une disposition essentiellement spatiale et territoriale comme relation entre un « intérieur » et un « extérieur », <sup>28</sup> il n'est pas un hasard si cette configuration a obsédé la réflexion contemporaine dans laquelle la limite et la marge deviennent des thèmes autonomes. L'ordre civil a été traditionnellement envisagé comme un espace privé opposé à l'extériorité de la nature, de même que la souveraineté du sujet est, depuis Saint Augustin, celle de l'homme intérieur. Or, le projet moderne consiste précisément dans l'intention d'effectuer l'intériorisation toponymique des instances souveraines. Ainsi, Hegel préconise, à travers la dialectique entre le particulier et l'universel, une unification étatique de la finalité immanente de la sphère civile et sa nécessité extérieure. <sup>29</sup> Foucault a attiré aussi l'attention sur l'homogénéisation moderne de l'espace qui serait l'aboutissement d'une série de mutations : la localisation médiévale (hiérarchisée selon lieux sacrés et profanes) se meut en étendue physico-mathématique (transformation théorisée par les acteurs de la grande Révolution scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle) et celle-ci en emplacement (défini comme ensemble des « relations de voisinage entre points ou éléments »). <sup>30</sup>

L'exemple du *Panopticon*, analysé dans *Surveiller et punir*, en constitue une illustration exemplaire, cet appareillage ayant l'effet d'automatiser et de désindividualiser le pouvoir. Ce dernier n'est plus localisé dans un sujet mais dans une certaine distribution des corps et des regards. Du même coup, ce dispositif tend à rendre caduques « les cérémonies, les rituels, les marques par lesquels le plus-de-pouvoir est manifesté chez le souverain ». <sup>31</sup> Par conséquent, « peu importe qui exerce le pouvoir », nous assure

---

<sup>28</sup> Michael Hardt et Antonio Negri : *Empire*, trad. fr. Exils, 2000, p. 235.

<sup>29</sup> Selon Hardt et Negri, ce synthèse serait aussi celle de la souveraineté et de la théorie du capital : « La relation hégélienne entre particulier et universel réunit en termes adéquats et fonctionnels la théorie Hobbes-Rousseau de la souveraineté et la théorie de Smith de la valeur. », op. cit. p. 121.

<sup>30</sup> M. Foucault : « Des espaces autres » (1967), in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp. 46-49.

<sup>31</sup> M. Foucault : *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Gallimard, Tel, 1975, p. 235

Foucault ; il y a toujours un appareil qui assure la dissymétrie entre maîtres et dominés et qui fabrique des effets homogènes de pouvoir: « un individu quelconque, presque pris au hasard, peut faire fonctionner la machine : à défaut du directeur, sa famille, son entourage, ses amis, ses visiteurs, ses domestiques même ».<sup>32</sup> Cet évolution suppose une inversion de l'axe de l'individualisation : dans les sociétés où le pouvoir s'exerce selon le schème de la souveraineté, le processus de l'individuation est ascendant, se concentrant au sommet de la hiérarchie sociale, tandis que dans les sociétés disciplinaires, celui-ci se réalise du haut en bas, étant donné que, « à mesure que le pouvoir devient plus anonyme et plus fonctionnel, ceux sur qui il s'exerce tendent à être plus fortement individualisés» (Ibid. p. 226) Par conséquent, à côté de l'ascendant du schéma mercantiliste sur les théories du contrat social au XVII-XVIIIe siècles il y a aussi une formule disciplinaire qui constitue, selon Foucault, une fabrique d'individus.

Et ce nouveau pouvoir ne saurait plus être décrit dans les termes de la vieille « hypothèse » selon laquelle le pouvoir ne fait que réprimer/ refouler/ censurer les sujets, mais il doit être conçu, dans sa positivité, comme une technique qui détermine certains effets par l'intermédiaire du quadrillage productif de l'espace social. Les diverses pratiques discursives et disciplinaires ne sont pas le produit d'une intentionnalité, fût-ce celle de l'Etat, et l'exercice du pouvoir n'obéit pas à une stratégie unique qui réfléchirait des intérêts déterminés : le pouvoir ne se spécifie qu'en creux, en tant que multiplicité de forces immanentes et instables. Les points de résistance, les failles et les disjonctions ne peuvent pas être dissociés de l'économie générale dans laquelle les diverses tactiques et stratégies se cristallisent en appareils institutionnels.

Aussi, le cours *Sécurité, territoire, population* montre comment, jusqu'à l'apparition du *Prince* de Machiavel, les théories juridiques de la souveraineté postulent la continuité entre l'art de gouverner la famille et celui de gouverner l'Etat. Le modèle économique dominant est donc celui du *pater familias* qui, « en tant que porteur du nom et en tant qu'il exerce le pouvoir sous son nom est le pôle le plus intense de l'individualisation ».<sup>33</sup> Mais, après le XVII<sup>e</sup> siècle, le sujet (et l'objet) de l'art de gouverner change, car c'est la « population » qui devient la nouvelle unité du social, en

---

<sup>32</sup> Ibid., *Surveiller...*, p. 236

<sup>33</sup> M. Foucault : *Sécurité, territoire, population*, Gallimard, Seuil, p. 98

reléguant sur un plan second la famille, mutation qui entraîne aussi la déchéance du modèle du pouvoir en cours jusqu'à cette époque. La découverte de l'autonomie relative de la population déblaye le terrain pour l'émergence d'une économie politique qui se donne pour but l'amélioration locale et rationnelle de la vie des individus. Pour revenir à la question de l'espace, celui-ci est à son tour quadrillé par la « figure du camp » disciplinaire.

Au milieu des années 1970, la question de la souveraineté est mise en antithèse par Foucault avec un discours sur la continuation de la politique comme continuation de la guerre. Ces deux éléments sont complémentaires et constituent en égale mesure des formes stratégiques d'intégration des rapports de force hétérogènes.<sup>34</sup> La conjecture de Foucault, au moins jusqu'en 1976, est que même si l'institution moderne du souverain, le grand sujet-molaire qui est l'âme de l'Etat, semble mettre fin à la guerre civile, en invoquant son droit de/sur la mort, ces articulations politico-juridiques ne font en fait que masquer l'arrière-plan d'une guerre perpétuelle qui fonctionne aussi par l'inscription la discipline dans les corps (à travers les diverses institutions, carcérales, psychiatriques, etc., qui lui sont spécifiques).<sup>35</sup> C'est notamment dans le cours de 1975-6, *Il faut défendre la société*,<sup>36</sup> que la théorie de la souveraineté est identifiée de la manière la plus consistante comme la cible privilégiée de la conception foucauldienne.

La thèse fondamentale de Foucault y est que même si le modèle juridique déduit à partir d'un centre unique de domination subit des modifications significatives, entre le Moyen Age et le XXe siècle, cela ne l'empêche aucunement de hanter les théories successives du pouvoir, qu'elles soient celles de la monarchie féodale, celles du pacte social ou bien celles de la lutte de classe. En fait, alors qu'il récuse, comme on l'a vu, les prétentions de l'*Ideologiekritik*, Foucault traite la théorie de la souveraineté parue dans le XVIIe siècle comme une forme d'« idéologie » qui dissimule les nouveaux rapports disciplinaires qui ont en fait rendu vétuste la souveraineté elle-même. Selon la formule de

---

<sup>34</sup> M. Foucault : *La volonté de savoir*, op. cit., p. 123

<sup>35</sup> Yves Charles Zarka : *Figures du pouvoir*, PUF, 2001, p. 23

<sup>36</sup> M. Foucault : '*Il faut défendre la société*', cours de 1975-1976, Gallimard/ Le Seuil, 1997.

J. Terrel, « quand l'oiseau de Minerve se lève, c'est déjà le jour des disciplines et le crépuscule, sinon la nuit, des relations de pouvoir dont la forme serait la souveraineté ».<sup>37</sup>

La théorie de la souveraineté n'est, selon Foucault, qu'un essai de concilier, à travers la notion de contrat, la pratique disciplinaire de l'Etat administratif et la persistance d'un pouvoir unique (la souveraineté pratique) qui s'exerce, à l'époque féodale, par le prélèvement et par la loi. Il y a donc, à partir de Hobbes notamment, un conflit qui se déclenche entre la conception théologique (thomiste) de la *superioritas* et la nouvelle science rationnelle du gouvernement.<sup>38</sup> Hobbes serait celui qui essaie de déduire la théorie de l'Etat de l'idéologie de la souveraineté, en masquant le différend entre les deux ; sa contribution consiste en une défense et illustration de l'ancien pouvoir juridique des rois et du discours de l'Etat administratif : le cynisme apparent du Léviathan est en fait juridiquement « rassurant » : « il tient toujours le discours du contrat et de la souveraineté, c'est-à-dire le discours de l'Etat ». (« *Il faut défendre...* », p. 85) Hobbes serait donc l'« oie du Capitole » qui réveille les défenseurs de l'ordre étatique. Et ce discours sert précisément à réduire au silence la véritable parole de la révolte qui, au XVIIe siècle, est celle des *Niveleurs* et des *Diggers*, ceux-ci étant ceux qui mettent en question l'Etat de droit parce celui-ci est bâti sur la domination, c'est-à-dire sur la conquête normande. L'ordre juridique n'est pour eux qu'un « trick » idéologique, qui sert à masquer la réalité irréductible de la guerre.

Aussi, ajoute Foucault, le discours résistant des *Niveleurs* consiste à dévoiler la vraie nature de la monarchie normande, née plutôt d'un pillage généralisé que d'une soumission contractuelle. Hobbes s'efforce d'oblitérer la guerre qui se poursuit dans l'Etat même, et c'est ce point aveugle que les discours revendicatif des *Niveleurs* en Angleterre et celui historiographique de Boulainvilliers en France permettent d'interroger. Mais aussi, cette guerre que les *Niveleurs* identifient sous les oripeaux du système légal est un affrontement entre les races, ce conflit étant justifié par une forme de proto-nationalisme érigé sur le socle d'un droit archaïque. Autrement dit, le discours de la guerre débouche, selon Foucault, sur une transcription biologique de l'affrontement civil, idée qui sera en quelque sorte reprise, à la fin du XVIIIe siècle, dans la constitution de l'idée de la nation.

---

<sup>37</sup> Jean Terrel : « Les figures de la souveraineté », dans *Foucault au Collège de France*, p. 104

<sup>38</sup> Jean Terrel : « L'oie et le cachalot », dans *Foucault et les Lumières*, 2006, CIBEL, p. 11-29

De ce fait, la question de la guerre comme grille d'intelligibilité des processus historiques commence à être déplacée, en 1976, lorsque, dans le cours du 21 janvier, Foucault envisage le passage d'un discours stratégique de la lutte des races – qui est, dit-il, « un instrument de lutte pour des camps décentrés » - à la question d'un « racisme d'Etat ». (Ibid., p. 53) Cette transition détermine aussi le renversement de la position contestatrice initiale, de confrontation avec la société, en son contraire qui est la défense de la société comme garante de la race légitime contre les autres.

D'autre part, cette confrontation de la souveraineté avec des pratiques disciplinaires conduit à un questionnement incessant visant la problématique de la possibilité d'une opposition radicale. Dans une première étape, la possibilité de celle-ci est donnée par la référence à une forme d'extériorité que le premier Foucault appelle, sur les traces de Blanchot et, respectivement, de Bataille, « dehors » ou « transgression ». Mais, au fur et à mesure de la complexification croissante du paradigme du pouvoir, la notion de transgression, qui est liée à l'extériorité du langage (esthétique) par rapport au discours, est remplacée par celle de résistance. Celle-ci n'est plus déterminée, comme la transgression, à partir d'une opposition entre la limité et son dépassement, comme chez Bataille, mais par une analyse stratégique immanente aux jeux du pouvoir.

A partir des années 1970 on assiste donc à la fois à l'abandon, par Foucault, d'une problématique littéraire et à la mise en avant d'une problématique qui essaye de renvoyer dos à dos la question de la « fin de la politique », <sup>39</sup> et celle de la révolution. La signification de la notion de résistance est décrite par la tentative de déconstruire à la fois la légitimité politique bâtie sur la théorie de la souveraineté et sa transposition épistémique qui participe à l'assujettissement des micro-pratiques et des savoirs historiques, en fournissant une conception dynamique du pouvoir qui ne soit plus dépendante de la personne d'un agent privilégié. Cette conception continue en fait la redéfinition non-répressive du pouvoir en termes de stratégies, tactiques, rapports de force, qu'on retrouve chez Foucault à partir des années 1970. Conjointement, si l'appareillage associé à la conception juridique de la souveraineté n'est pas adéquat lorsqu'il s'agit d'expliquer l'exercice disciplinaire et biopolitique du pouvoir, cela veut dire que la mise en cause de ces institutions ne saurait être poursuivie, comme le font

---

<sup>39</sup> M. Foucault : « Non au sexe roi », 1977, op.cit., p. 267

malgré tout les partisans (marxistes ou non) de la critique de l'idéologie, au nom d'une légitimité normative qui découle précisément d'un « droit de résistance » (qui se spécifie en premier lieu comme droit de mort, en rapport avec le souverain).<sup>40</sup>

Il faut remarquer, ne fût-ce qu'en passant, que cette conception a fini par être intériorisée par un certain marxisme post-althussérien qui propage une vision relationnelle de l'Etat<sup>41</sup> qui accepte que les luttes politiques ne peuvent plus se situer dans un dehors absolu représenté par le prolétariat. En même temps, c'est exactement cette ambition de redéfinir le pouvoir qui a fait que Foucault a prêté le flanc aux attaques des intellectuels critiques qui n'y ont vu qu'un abandon de la possibilité d'une opposition radicale à la structure de domination. Effectivement, la tentative de libérer la philosophie politique de la fascination du souverain conduit Foucault à mettre en doute l'existence même d'un point transcendant à partir duquel on pourrait se juger les situations concrètes en termes d'« idéologie » et de « répression ». La première de ces notions est trompeuse, parce qu'elle se donne toujours en opposition avec une « vérité » objective et qu'elle présente l'inconvénient de subordonner l'analyse des effets de vérité inhérents aux diverses configurations discursives à une infrastructure pré-donnée.

D'autre part, l'hypothèse répressive est plus « perfide » encore, étant attachée à la thèse juridique de la souveraineté qui voit dans le pouvoir la source de la loi. Cette conception masque en fait la productivité affirmative du pouvoir qui se débloque précisément à partir du XVIIe siècle. La critique opérée au nom d'une avant-garde politique ou esthétique censée occuper un point transcendant par rapport aux configurations discursives spécifiques ne fait que reconduire subrepticement exactement le système de distribution du pouvoir qui est en cours depuis le haut Moyen Age. Le marxisme en tant que science unifiée et vraie, opposée à l'idéologie, reproduit ainsi sur le plan épistémique la structure de la souveraineté politique dont le trait distinctif est

---

<sup>40</sup> M. Foucault: « La philosophie analytique de la politique », Dits et écrits, III, op ; cit., p. 540 : « Dire au pouvoir : arrête-toi là, c'est peut-être prendre la place du pouvoir, se faire la loi de la loi, et par conséquent se réaliser comme loi ». Voir aussi « Droit de mort et pouvoir sur la vie », dans *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1976

<sup>41</sup> Nicos Poulantzas : *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, 1981

d'occuper une position de surplomb par rapport aux conflits particuliers, tout en représentant aussi la seule forme de connaissance légale et légitime.<sup>42</sup>

Foucault insiste sur le fait que « nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir : on peut toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise ». La thématization du pouvoir comme multiplicité de rapports de force immanents ou comme dispersion des « points innombrables d'affrontement, foyers d'instabilité »<sup>43</sup> renverse l'« hypothèse répressive », qui considère que l'Etat altère ou aliène une subjectivité originaire. Parallèlement, Foucault soutient la thèse de l'a priori historique qui déterminerait la constitution du doublet empirico-transcendantal kantien. La structure de celui-ci est l'expression de la discipline, son objet d'investissement, dont la résistance est une condition immanente.

Mais, à son tour, la question de la résistance est elle aussi soumise à une série de fluctuations et d'ambiguïtés. Ainsi, dans un premier moment, Foucault affirme qu'il n'y a pas, par rapport au pouvoir, « un lieu du grand Refus - âme de la révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire ».<sup>44</sup> Et pourtant, si les points de résistance sont toujours multiples, disséminés, cela ne veut pas dire qu'ils ne seraient que « le contrecoup, la marque en creux, formant par rapport à l'essentielle domination un envers finalement toujours passif, voué à l'indéfinie défaite ». On ne peut pas, par conséquent, prétendre non plus qu'on soit « nécessairement 'dans' le pouvoir, qu'on ne lui échappe pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi » ; et cela parce que les rapports du pouvoir sont eux-mêmes non substantiels et purement relationnels.<sup>45</sup> Mais, en même temps, cette perspective n'évacue pas

---

<sup>42</sup> Joseph Rouse : « Power/ Knowledge » dans *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting, Cambridge U. P. , 1994, p. 103

<sup>43</sup> M. Foucault : *Surveiller et punir*, op. cit., p. 32)

<sup>44</sup> M. Foucault: *La volonté du savoir*, op. cit., p. 126

<sup>45</sup> Saurait-on prétendre pour autant, comme le fait Deleuze, que chez Foucault, la résistance est première et qu'elle spécifie la référence à un dehors indissociable de l'existence des diagrammes ? « On pourrait croire à première vue que le diagramme disciplinaire [...] remplace les effets de l'ancienne souveraineté par un quadrillage immanent au champ social. Mais il n'en est rien ; c'est chaque formation historique stratifiée qui renvoie à un diagramme de forces comme à son dehors. [...] nos sociétés disciplinaires passent par des catégories de pouvoir qu'on pourrait définir ainsi : imposer une tâche quelconque ou

complètement la question révolutionnaire car « c'est le codage stratégique des ces points de résistance qui rend possible une révolution ». (Ibid.)

Un deuxième moment de cette analyse conduit à poser la question de la résistance en termes stratégiques, de guerre, qui reprend en quelque sorte la position de Boulainvilliers et qui consiste à mettre à nu la fiction de l'Etat de droit. Regarder le pouvoir à travers la grille de la guerre revient aussi à perpétuer le politique et à donner une réponse polémique au discours sur la fin de l'histoire. En effet, le combat de Foucault contre la forme souveraine molaire (contre « le foyer de souveraineté d'où rayonnent des formes dérivées et descendantes », Ibid., p. 122) est un combat contre l'idéologie de la pacification de l'Etat par l'intervention du « dieu mortel » de Hobbes ; pour Foucault il n'y a pas de paix universelle assurée par l'institution souveraine, la politique étant proprement une « guerre poursuivie par d'autres moyens ». Il reste donc que pour lui la souveraineté est « l'opérateur de la transformation du couple réel: domination/soumission en couple fictif : obligation/obéissance, ce couple fictif ayant pour fonction de reproduire la soumission en légitimant la force qui soumet ».<sup>46</sup>

---

produire un effet utile, contrôler une population quelconque ou gérer la vie. Mais les anciennes sociétés de souveraineté se définissaient par d'autres catégories non moins diagrammatiques : prélever [...] et décider de la mort... ». Ainsi, sur un axe pour ainsi dire paradigmatique, ces catégories occupent le non-lieu informe d'un dehors nonthématisable, qui désigne une force qui n'est pas prise dans le diagramme qui l'exemplifie mais constitue un « troisième pouvoir qui se présente comme capacité de résistance » (Gilles Deleuze : *Foucault*, Editions de Minuit, 1986, p. 90-91)

<sup>46</sup> Ibid. p. 91



## **I.2. Agamben : pour un état d'exception effectif**

La vie biologique, forme sécularisée de la vie nue, [...] constitue littéralement les formes de vie réelles en formes de survie, tout en restant impensée en elles comme l'obscur menace qui peut s'actualiser d'un coup dans la violence, dans l'extranéité, dans la maladie, dans l'accident. Elle est le souverain invisible, qui nous regarde derrière les masques hébétés des puissants... (*Moyens sans fins*, p. 19)

Giorgio Agamben reprend la critique foucaldienne de la souveraineté, en reconnaissant le fait que des termes comme « volonté générale » ou « nation » ne recouvrent plus la même réalité qu'aux débuts de la modernité politique. Cette transformation est celle qui assigne à la pensée contemporaine la tâche de penser en même temps la terminaison du paradigme de la souveraineté de l'Etat et la péremption de l'historicité téléologique.

A l'instar de Foucault, Agamben envisage une décloison ou une désactivation du paradigme de la souveraineté, mais, à la différence de l'auteur de *La Volonté de savoir*, il voit dans cette éventualité la chance d'une nouvelle forme politique. Pour Agamben, la souveraineté représente le « gardien » qui veille à ce que le seuil indécidable entre la violence et la loi, le vivant et le langage, ne soit pas révélé. Si Foucault conçoit le biopouvoir moderne comme un écart décisif par rapport à l'ancienne structure de la souveraineté, axée sur le droit à la mort, Agamben renverse partiellement cette perspective. Et il le fait en se penchant précisément sur le double lien, qui reste irrésolu dans les analyses foucaldiennes du pouvoir, entre les techniques d'individuation et les dispositifs de totalisation. Sa démarche consiste à chercher le « point de jonction caché entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique du pouvoir », en se fondant sur l'hypothèse que les deux niveaux ne sauraient être séparés et « que

l'implication de la vie nue dans la sphère politique constitue le noyau originaire - quoique occulté - du pouvoir souverain». <sup>47</sup>

L'étude consacrée à l'*Homo sacer* est organisée autour de trois postulats fondamentaux qui affirment: que la relation politique originelle est celle du ban (et qu'elle dessine les contours d'un état d'exception); que la forme d'action propre au pouvoir souverain est la production de la vie nue par le mécanisme de la souveraineté comme seuil d'articulation entre bios et zoé; que, dans la modernité, le camp de concentration est devenu le paradigme biopolitique dominant. L'interpénétration originaire de la souveraineté et de la vie est retracée par Agamben à partir de la distinction « grecque » entre *bios* et *zoé*. <sup>48</sup> Le contraste entre vie biologique et vie politiquement qualifiée n'est pas propre aux seuls Modernes et, par conséquent on ne saurait parler tout simplement d'un seuil biopolitique qui, une fois franchi au XVIIIe siècle, rendrait l'homme « un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question », comme le soutenait Foucault. <sup>49</sup> La question de la biopolitique n'est pas confinée à une structure récente, mais elle renvoie à la problématique fondamentale de la reprise de la vie par le pouvoir dans son actualité. Cette problématique est liée à celle de la constitution d'une zone d'indétermination qui permet de renvoyer dos à dos *bios* et *zoé*, en les rapportant à une structure de scotomisation plus fondamentale, celle qui prend la forme d'une « exclusion inclusive ».

La spécificité de la modernité, ne résiderait, selon Agamben, que dans la consécration du lien qui œuvre secrètement dans le concept occidental du politique. D'après le philosophe italien, celle-ci se constitue par un rapport fondamental à la vie nue, qui est à la fois exclue de / impliquée dans sa sphère à travers la matrice de l'exception.

---

<sup>47</sup> G. Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi, Torino, 1995, trad. fr. *Homo sacer* I, Le pouvoir souverain et la vie nue, Seuil, 1997, p. 14 (dorénavant HS)

<sup>48</sup> Cette référence à une supposée opposition antique est discutable, celle-ci étant peut-être même introuvable en grec. (v. Laurent Dubreuil: « Leaving Politics: Bios, Zoé, Life », in *diacritics*, n° 36, été 2006, p. 83-98). Selon l'auteur de cet article, l'usage plutôt libre que fait Agamben des données philologiques serait à même de compromettre son projet: « The fact that *zōē* has never uniquely signified bare or animal life calls into question, beyond all else, the fable of a biopolitical happening and, at the least, contests the account of its current practice. »

<sup>49</sup> M. Foucault: *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 188

La forme d'intégration de la « vie nue » est rapportée par Agamben à la relation de ban, concept qui avait été déjà réinvesti par Jean-Luc Nancy<sup>50</sup> et qui désignait originellement à la fois la bannière du souverain et la décision d'exclure l'*homo sacer* de la communauté.

Ce chassé-croisé conceptuel permet aussi à Agamben d'éclairer le rapport entre voix et langage, entre le pouvoir constitué et la pouvoir constituant, en posant aussi la question du messianisme et celle de la possibilité de la résistance. Chez Agamben, celle-ci se définit comme alternative à la captation de l'état d'exception dans la structure nomologique moderne. La résistance a comme objet la constitution d'une « forme-de-vie », c'est-à-dire d'une vie qui ne peut pas être séparée de sa forme, en vertu de son caractère potentiel (elle ne se réfère pas à des occurrences de fait mais à des puissances). Sa condition de possibilité est « l'exode irrévocable de toute souveraineté »<sup>51</sup> et l'affirmation d'une « pensée »<sup>52</sup> qui dessine les contours d'une nouvelle forme communautaire à venir, ancrée dans des « singularités quelconques ».<sup>53</sup> En effet, dans cette lecture, « communauté et puissance s'identifient sans reste, car l'inhérence d'un principe communautaire en chaque puissance est fonction de caractère nécessairement potentiel de cette communauté ». (Ibid., p. 20) Ces évolutions doivent être comprises sur l'arrière-fond de la banalisation de l'état d'exception dans la modernité, où, « parallèlement au processus en vertu duquel l'exception devient partout la règle, l'espace de la vie nue, situé à l'origine en marge de l'organisation politique, finit progressivement par coïncider avec l'espace politique... » (HS, p. 17)

Les figures concrètes qui illustrent la thèse de la généralisation fonctionnelle de la matrice de l'exception sont, pour Agamben, les réfugiés, les *detainees* voués à une détention indéfinie (légitimée par les *USA Patriot Act* de 2001), les sujets de la violence

---

<sup>50</sup> Jean-Luc Nancy : *L'impératif catégorique*, Galilée, 1991

<sup>51</sup> G. Agamben: *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Rivages, p. 16

<sup>52</sup> Pensée dont la spécificité n'est pas « d'être affecté par telle ou telle chose, par tel ou tel contenu de pensée en acte, mais être affecté en même temps par sa propre réceptivité, faire l'expérience, dans chaque pensée, d'une pure puissance de penser », ibid. A la différence de la souveraineté de l'Etat qui peut s'affirmer seulement en séparant dans chaque domaine la vie nue de sa forme, la pensée est une puissance qui « incessamment réunit la vie à sa forme ou empêche qu'elle se dissocie ».

<sup>53</sup> G. Agamben: *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, trad. M. Raiola, Seuil, 1990

génocidaire ainsi que la catégorie émergente représentée par les « néomorts ».<sup>54</sup> Dans tous ces cas, il s'agit des corps qui sont pris en charge par les dispositifs sociétaux dans les états modernes. La thèse provocatrice d'Agamben est que le paradigme biopolitique du camp n'est pas l'apanage des régimes totalitaires, mais « la matrice secrète, le nomos de l'espace politique dans lequel nous vivons encore ».<sup>55</sup>

La topologie du camp constitue le cadre d'inscription et d'habitation de la vie nue, c'est-à-dire de la vie capturée par le pouvoir et maintenue dans un état de suspension de la loi qui devient « force sans signification », selon l'expression de G. Scholem. La relative excentricité de cette thèse nécessite une explication. Chez Agamben, la catégorie de la vie se décline de plusieurs façons : il y a, d'une part, l'opposition entre zoé et bios, entre la vie animale, naturelle, et la vie politique. Mais, d'autre part, à ces déterminations s'ajoutent deux autres. En premier lieu, celle de la vie nue, qui est la vie prise dans la relation de souveraineté, exposée au ban et qui représente une forme dégradée du bios, étant à la fois politisée et exclue de la cité.<sup>56</sup> A celle-ci s'oppose la forme de vie messianique qui n'est pas vie naturelle, ni celle politique, mais est une appropriation non-identitaire, c'est-à-dire « neutre », de la vie nue. Ces quatre déterminations de la vie peuvent être organisées dans un carré sémiotique de la manière suivante :

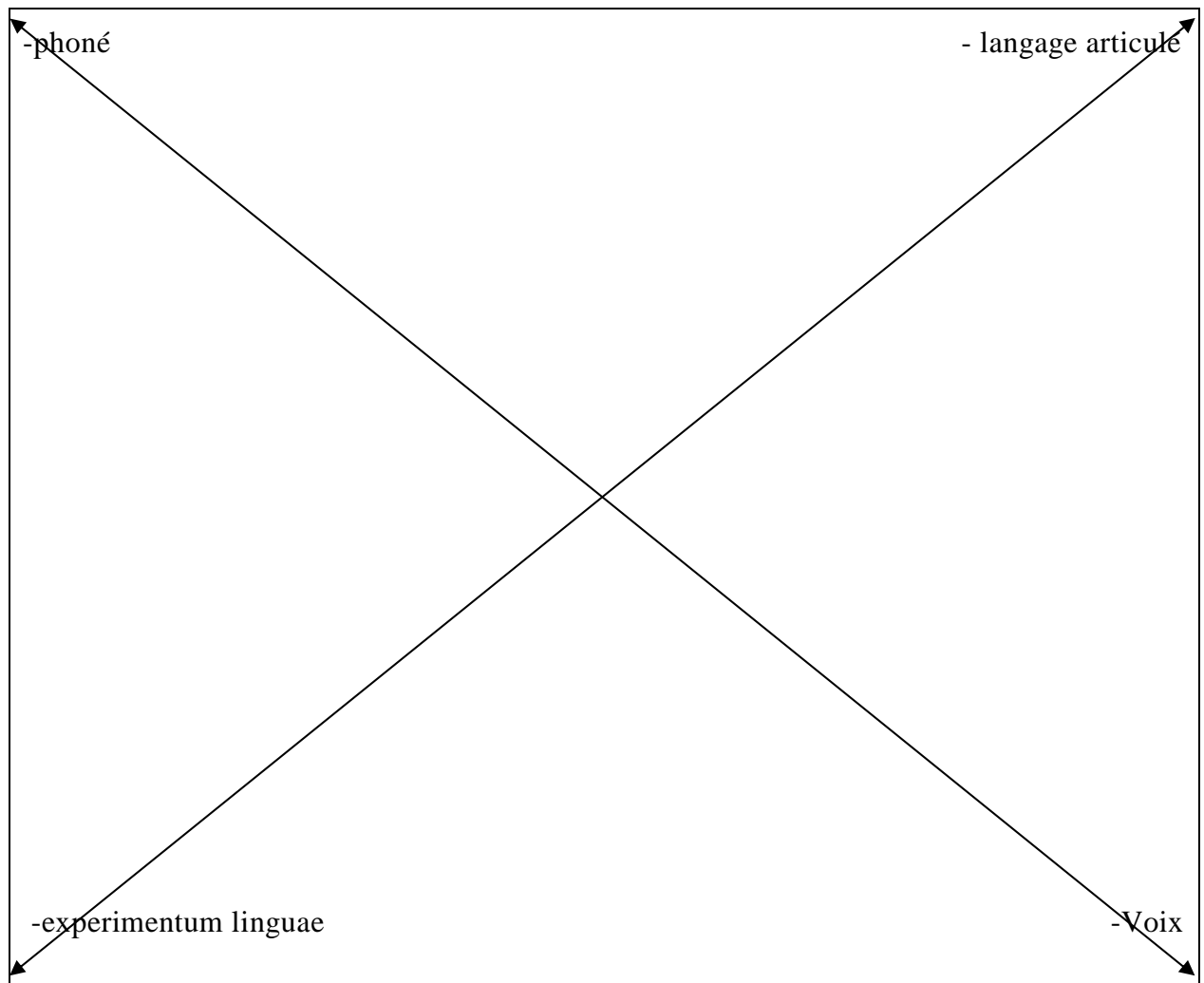
---

<sup>54</sup> Agamben (HS, p. 177) cité un article de W. Gaylin (« Harvesting the Dead », in Harpers, sept. 1974) qui traite des l'apparition d'une nouvelle catégorie, les néomorts, qui ont le statut légal de cadavres, mais qui sont conservés dans un état de sur-vie, en vue d'éventuelles transplantations. Pour Agamben, il s'agit d'une espèce extrême de l'*homo sacer*, c'est-à-dire d'une vie qui peut être ôtée sans donner lieu à des poursuites judiciaires.

<sup>55</sup> G. Agamben : *Moyens sans fins*, op. cit., p.47

<sup>56</sup> Catherine Mills: *The Philosophy of Agamben*, Acumen, 2008, p. 64

zoé ←-----→ bios



forme-de-vie ←-----→ vie nue

Les thèses de G. Agamben sur la production de la vie nue constituent une critique du chiasme, propre au contractualisme libéral classique, entre un supposé « état de nature » préexistant et un pouvoir souverain censé annuler le premier. Selon Agamben, la politique moderne des états « démocratiques » et libéraux ne fait que prolonger - c'est-à-dire banaliser- la logique de l'exception et la pratique biopolitique qui lui est inhérente. Le mécanisme qui sous-tend cette évolution est alimenté par le double processus l'exclusion et la captation de la vie naturelle, qui est « prise du dehors » dans la structure de la souveraineté et reconstruite comme vie nue.<sup>57</sup>

Ce qui permet à cette machine biopolitique de fonctionner, c'est la construction d'une zone d'indifférence dont le noeud juridique est l'« état d'exception ». Celui-ci n'a pas de contenu propre, mais est produit par la décision formelle du souverain. C'est cette dernière qui fait que la vie naturelle soit située au fondement de la sphère politique. Dans la modernité, l'exemple le plus typique de la corrélation entre exception et exclusion de la vie est celui de la condition des Juifs sous la régime nazi (régime exceptionnel s'il en est, car, comme Agamben ne manque pas de rappeler, l'état d'exception proclamé peu avant l'avènement des nationaux-socialistes au pouvoir et n'a jamais été révoqué par les autorités du III<sup>e</sup> Reich).

Le rapport qui lie souveraineté et vie nue est donc une relation d'exception qui n'inclut quelque chose qu'à travers son exclusion. (HS, p. 26) La figure - « obscure » - qui incarne cette vie nue est l'*homo sacer*, que l'on peut tuer sans commettre d'homicide sans que l'on puisse pour autant sacrifier. Ce personnage apparaît déjà dans le droit romain, dans un passage de Festus, qui le définit de la manière suivante : « at *homo saceris* est, quel *populus iudicavit ob maleficium* ; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur ». Agamben n'en parle pas, mais il y a sans doute une homologie entre l'*homo sacer* et la victime sacrificielle qui, dans l'analyse de R. Girard,<sup>58</sup> se trouve à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté :

---

<sup>57</sup> G. Agamben : *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Payot & rivages, 2002

<sup>58</sup> René Girard : *La Violence et le sacré*, Hachette, 1998, p. 375

Elle ne fait qu'un avec le double monstrueux. Elle a abordé toutes les différences et notamment, la différence entre dedans et dehors ; elle passe pour circuler librement de l'intérieur à l'extérieur. Elle constitue donc, entre la communauté et le sacré, à la fois le trait d'union et le trait de séparation. Pour être à même de représenter cette victime extraordinaire, la victime rituelle, idéalement, devrait appartenir à la fois à la communauté et au sacré. (Op. cit., p. 375)

Mais Agamben prend soin de distinguer l'*homo sacer* de la victime sacrificielle et, en général, de l'idéologie du sacré. La production des *homines sacri* précède ou, en tout cas, est distincte de la structure religieuse, même si, dans les deux cas, il s'agit de séparer la vie de son contexte profane. Ce n'est pas le mécanisme sacrificiel mais plutôt la relation d'exception qui éclaire la constitution de la vie nue. En effet, Agamben a beau jeu de montrer que, si pour le souverain, tous les sujets sont, potentiellement, des *homines sacri*, l'*homo sacer* est le sujet pour lequel tous les membres de la Cité sont, réellement, des souverains.

Dans *Etat d'exception*, la forme juridique de cette relation est explicitée à travers le rapport entre le pouvoir constitué et le pouvoir constituant. L'expression *état d'exception* décrit non seulement une condition spéciale, mais la zone d'indétermination qui est propre au pouvoir souverain qui suspend l'application de la loi sur la vie, en la privant de son statut juridique : c'est la raison pour laquelle elle peut être enlevée sans répercussions. Ici, Agamben s'appuie sur l'analyse de Carl Schmitt pour lequel le cas d'exception montre que « l'autorité n'a pas besoin du droit pour créer le droit », sans que ce « rapport du non-rapport » échappe pour autant à la relation à la loi. En effet, celle-ci se maintient en corrélation avec l'exception à travers la modalité de sa propre suspension ou dés-application. Ce paradigme se répète dans le paradoxe du souverain qui est à la fois en dehors et à l'intérieur de la loi : « Dans l'état d'auto-suspension souveraine, la loi atteint par conséquent la limite extrême de son effectivité et, en incluant son dehors sous la forme de l'exception, elle coïncide avec la réalité elle-même ».<sup>59</sup> Il s'agit d'une forme logique d'indétermination qui a été déjà formulée par Aristote, le philosophe assurant que la puissance se maintient en rapport avec l'acte en vertu de son « pouvoir de ne pas être »

---

<sup>59</sup> G. Agamben: *Le temps qui reste, Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Payot et Rivages, 2000, p. 178

(HS, p. 56) : cela fait que puissance pure et acte pur soient des termes indiscernables. Ceci est aussi le cas de la souveraineté, vu que « l'acte souverain est celui qui se réalise simplement en supposant sa propre puissance de ne pas être, en se laissant être, en se donnant à soi ». (Ibid.)

La réévaluation de la souveraineté en tant que « loi au-delà de la loi à laquelle nous sommes abandonnés », loi en vigueur mais sans signification, qui produit la vie nue, et dont l'ultime expression est le droit de mort - rompt avec la conception libérale qui voit dans la souverain, au contraire, le pacificateur qui met fin à la guerre perpétuelle de l'état de nature. Cette critique est, au moins dans un premier moment, solidaire de celle adressée par Schmitt aux théoriciens normativistes et libéraux. En effet, Agamben établit l'équivalence entre l'état de nature hobbesien et la structure d'exception come élément propre au politique. Dans *Léviathan*, Hobbes parle d'un passage d'un état de nature défini comme guerre de tous contre tous à la communauté politique, formée par le Souverain. Mais, ce « status naturalis » n'est pas proprement naturel ; au contraire, il faudrait insister sur la fait que la guerre originelle, à laquelle le souverain est appelé à mettre fin, est un conflit des représentations, un « état de guerre » permanent où s'affrontent les apparences de la force et non les forces elles-mêmes ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette condition serait interminable sans l'intervention du souverain. Autrement dit, l'état originaire n'est pas chez Hobbes un état de guerre proprement-dit.

C'est pour cela que la constitution de la communauté peut se réaliser précisément par l'intermédiaire d'un processus de transfert représentatif. La souveraineté d'institution émerge lorsque les individus accordent à un autre, le souverain, le droit de les représenter intégralement, en créant de la sorte la Personne artificielle de l'Etat. Le caractère de cet état de nature n'est pas simplement non-historique, ce que Hobbes reconnaîtrait volontiers ; il est fictif dans un sens presque idéologique, comme l'a montré Foucault dans « Il faut défendre la société », dans le sens où il essaie de masquer la répression d'une guerre réelle de domination. En tout cas, il ne s'agit pas d'une condition pré-politique mais d'une mise entre parenthèses des conditions de la légalité dans le cas d'exception dans lequel la loi de la Cité est comme dissolue. Dans ce sens, Schmitt a raison de réitérer l'identité entre la politique réelle, basée sur la distinction entre ami et ennemi et l'état de nature come possibilité permanente de la mort violente. S'il fallait en croire l'auteur de la *Théologie politique*, avec son concept de *status naturalis*, Hobbes renverse le rapport



entre la situation normale et celle exceptionnelle - cette dernière est vue comme ordinaire, alors que l'état politique réel est envisagé comme une forme exceptionnelle. Ce qui est propre au libéralisme est donc la confusion entre normalité et exception ou, plus exactement, la généralisation de cette dernière: il ne s'agit plus d'une simple dictature commissariale, mais d'une dictature dont la seule tâche est de garder en fonction une dérogation des conditions qui définissent la « normalité » juridique. Pour Schmitt, la conception technique (c'est-à-dire libérale) de l'Etat moderne est tout simplement l'extension du problème de la dictature.<sup>60</sup>

D'une part, ce point de vue anticipe les considérations d'Agamben sur l'état d'exception qui est devenu la règle dans les sociétés modernes. Mais, d'autre part, il s'y oppose. La confrontation entre la théorie de Schmitt et celle d'Agamben (qui reprend certains éléments de la « gigantomachie » « ésotérique » entre Walter Benjamin et l'auteur de la *Théologie politique*) se développe selon une ligne où les arguments qui se font face point par point. Le présupposé commun aux deux auteurs est que l'ordre légal ne peut pas rendre compte à lui seul de sa légitimité et qu'il doit être fondé dans un acte de violence préjuridique. Mais, si pour Schmitt il s'agit d'inscrire cette violence dans le cercle de l'Etat et du droit, en montrant que c'est le souverain qui décide de l'état d'exception, pour Benjamin et pour Agamben il occupe le lieu même de l'indécidabilité, de l'ambiguïté topologique par rapport à la loi. Contre ce modèle virtuel, qui sépare la vie naturelle de celle politique, il s'agit de prendre part pour une violence pure ou « divine » qui dépose à la structure étatique en démantelant la confusion entre la force et la loi.

L'auteur de *Homo sacer* comprime l'état de nature hobbesien et la topologie de l'exception, car dans les deux situations c'est la vie même des sujets qui est en jeu : «L'état de nature hobbesien n'est pas une condition préjuridique sans rapport avec le droit de la cité mais l'exception ou le seuil qui le constituent et l'habitent. Il représente moins un état de guerre de tous contre tous qu'une situation où chacun est pour l'autre vie nue et *homo sacer*.» (HS, p.117) La position originiaire de cette indifférenciation doit être cherchée dans un fragment de Pindare qui dit : « Le nomos de tous souverain (ho panton Basileus)/ des mortels et des immortels / dirige d'une main entre toutes puissantes/ en

---

<sup>60</sup> John P. Mc Cormick: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, 1997, p. 132-133

justifiant le plus violent (agei dikaion to biaiotaton hupertata kheiri) / J'en juge d'après les œuvres d'Héraclès ». (HS, p. 39)

Ce texte pose une conciliation « scandaleuse » entre la violence (Bia) et la justice (Dikè), en affirmant que le souverain *nomos* les plonge toutes les deux dans l'indistinction. L'oblitération de cette synthèse a déjà lieu dans l'Antiquité ; elle est aussi bien l'œuvre des sophistes, qui maintiennent l'opposition entre violence naturelle et droit et affirment le primat de la première, que celle de Platon, qui cite le fragment de Pindare de manière erronée, en neutralisant de la sorte l'opposition entre *nomos* et *phusis* (son but, est, à l'inverse des sophistes, de favoriser la thèse du caractère non-violent de la loi). La séparation entre Bia et Dikè est aussi un des postulats de la modernité politique : pour Hobbes, par exemple, c'est la violence originaire de la nature qui est neutralisée par l'institution souveraine de la loi.

Le *status naturalis* n'est pas extérieur au *nomos*, mais « il en contient la virtualité ». Comme le fait remarquer Leo Strauss<sup>61</sup>, Schmitt valorise précisément cet état de nature comme le lieu de la décision et de la confrontation concrète. En déplaçant d'un cran l'affirmation schmittienne, Agamben affirme la continuité entre l'état de nature et l'état d'exception dans lequel vit le souverain. Ces deux conditions se définissent également par l'exposition à la mort : « Etat de nature et état d'exception ne sont que les deux faces d'un même processus topologique où, comme dans le ruban de Möbius ou dans une bouteille de Leyde, ce qui était présumé extérieur (l'état de nature) réapparaît à présent à l'intérieur (comme état d'exception). » (HS, p. 46)

Le soit disant *status naturalis* n'est que l'autre visage du mécanisme souverain ; d'ailleurs, comme le fait remarquer l'auteur, le loup de Hobbes est, à proprement dire « un écho du wargus et du caput lupinum des lois d'Edouard le Confesseur : pas simplement la fera bestia et la vie naturelle, mais plutôt quelque chose comme une zone d'indétermination entre l'homme et la bête - un loup-garou, un homme qui se transforme en loup et un loup qui devient homme... » (HS, p. 116) De manière implicite, même Hobbes reconnaît la persistance de l'état de nature dans le *Commonwealth* politique dans la mesure où, si le souverain exerce son droit de glaive ce n'est pas parce que les sujets le

---

<sup>61</sup> Leo Strauss : «Comments on Carl Schmitt's Der Begriff Des Politischen» in *C. Schmitt: The Concept of the Political*, Rutgers University Press, 1976

lui ont accordé positivement, mais on le lui a « laissé »<sup>62</sup> l'usage de la force, c'est-à-dire l'exercice du droit naturel. La contrepartie de ce *jus puniendi* du souverain est, du côté des sujets, leur droit de résistance, conformément à la première loi naturelle. Il n'y a donc pas de rapport de succession entre la nature et le politique, mais création active de la *phusis* par le *nomos* souverain (qui n'est pas exactement la loi médiatisée, mais la force originaire de décision). C'est cette décision constitue l'*Urpahänomen* de la politique (HS, p. 118) qui se réfère, selon Agamben, immédiatement à la vie, non en tant que zoé, mais en tant que vie déliée de tous les attributs de son bios. L'*homo sacer* est donc le reste de la Cité désarticulée et du Contrat aboli. La condition des hommes dont la vie est, comme le dit Hobbes dans un passage fameux, « nasty, brutish and short », n'appartient pas à un état de nature prépolitique mais au mécanisme même de l'exception souveraine.

A l'encontre la mythologisation hobbesienne du Léviathan, Agamben préconise comme tâche d'une politique à venir la mise en lumière du lien « entre violence et droit, vivant et langage. Ce lien a nécessairement la forme paradoxale d'une décision sur l'état d'exception (Schmitt) ou d'un *ban* (Nancy), dans lequel la loi (le langage) maintient son rapport au vivant tout en s'en retirant, en l'*a-bandonnant* à sa propre violence et à sa propre ir-relation.»<sup>63</sup> Dans ce sens, elle n'est ni droit de mort, ni simple production de la vie, comme la biopolitique foucaldienne, mais proprement la décision «non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais faire survivre. Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps.»<sup>64</sup> L'existence du Muselmann dans les camps nazis constitue est un exemple extrême de l'action du biopouvoir, mais le

---

<sup>62</sup> Thomas Hobbes: *Leviathan, The English Works*, vol. III, Second reprint, Scientia Verlag Aalen, Germani, 1966: «It is manifest that the Right which the Common-wealth [...] have to Punish, is not grounded on any concession or gift of the Subjects. For the Subjects did not give the Sovereign that right; but onely in laying down their, strengthened him to use his own, as he should think fit, for the preservation of them all: so that it was not given, but left to him, and to him onely; and (excepting the limits set him by naturall Law) as entire, as in the condition of meer Nature, and of warre of every one against his neighbor.»

<sup>63</sup> G. Agamben : « Le commun : comment en faire usage », dans *Multitudes*, « La marche du temps. Futur Antérieur », n° 9, 1992

<sup>64</sup> G. Agamben : *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. P. Alferi, Rivages, p.204.

Muselmann est aussi le « témoin » (bien que privé de parole) de la possibilité de dépasser la séparation l'humain de l'inhumain.

La généralisation et la permanentisation de cette non-relation dans l'Occident coïncide avec l'avènement du nihilisme, c'est-à-dire avec l'exhaustion des possibilités historiques de l'Etre, à laquelle correspond la mise au jour de la pure forme de la loi qui ne prescrit plus rien, mais se donne comme « pur ban ». Cette affirmation est illustrée par Agamben par l'interprétation du récit kafkaïen *Devant la loi*, dans lequel le sujet est « livré à la puissance de la loi parce que celle-ci n'exige rien de lui » (HS, p. 60). Devant la porte qui n'est ouverte que pour lui, le paysan est à la fois pris en compte et abandonné à une force qui est en vigueur mais ne signifie proprement rien car elle ne prescrit rien d'autre qu'elle même. Dans cette situation, la loi est omniprésente exactement dans la mesure où le contenu concret lui fait défaut.

Et cette situation se décline aussi de manière eschatologique dans le thème kojévien de la fin de l'histoire, condition qui ne devrait pas être comprise comme impliquant la disparition empirique de la figure humaine, mais plutôt la continuation d'une vie sans signification. Cette condition définit, selon Agamben, l'état actuel des démocraties libérales qui prétendent accomplir la clôture de l'historicité comme projet, à laquelle succéderait la perpétuation spectrale des institutions qui les forment. Devant cette situation, il y a trois réponses possibles : soit, comme le fait Kojève et les néolibéraux, acquiescer à cette fin de la politique, soit la refuser, comme le fait Schmitt, en misant sur une figure qui s'y opposerait, soit, et ce sera la solution d'Agamben, chercher une autre issue que celle proprement politique. Et c'est sur ce point qu'Agamben s'oppose à la fois à la conception de Kojève qu'à celle Schmitt. Pour celui-ci le souverain est l'incarnation du *katékhon*, la figure énigmatique qui, dans la tradition paulinienne, retardait l'avènement de l'Antéchrist. Dans la deuxième « Epître aux Thessaloniens » (2 *Thess* 2, 3-9), l'apôtre Paul convoque la figure du *katékhon*, «ce(lui) qui retient » la venue de l'«l'homme de l'anomie», l'« antichristos ». Traditionnellement, le *katékhon* est assimilé à l'Empire romain. Or, lorsque Carl Schmitt réinvestit ce theologoumenon, il le fait en identifiant l'Antéchrist avec l'ordre libéral dépolitisant et le *katékhon* avec le souverain qui est le gardien de l'ordre du droit. Dans un texte de jeunesse, les exploits de l'économie capitaliste sont assimilés à la figure mythique de l'Antéchrist qui « change la face de la terre et devient maître de la nature ».

Ceux qui se laissent tromper par lui ne voient que l'effet fabuleux ; la nature semble dépassée, l'âge de la sécurité commence ; on s'occupe de tout, une prévision et une planification intelligentes remplacent la Providence ; [...] aucune foi ne peut lui résister.<sup>65</sup>

Le souverain schmittien est celui qui tient à distance et retarde la marche de l'antéchrist libéral ; dans ce sens, la tentation est grande, pour Schmitt, d'envisager le III<sup>e</sup> Reich lui-même comme une incarnation du *kathékhn* antilibéral. Aussi, dans le contexte de la lutte contre le communisme, Schmitt peut attribuer ce rôle au général Franco<sup>66</sup> ; mais, de manière coutumière, il devient pour Schmitt progressivement impossible d'identifier le *katékhn* avec une figure contemporaine déterminée, même si ses textes poursuivent le réinvestissement imaginaire de l'idée d'Empire. Cet échec historique ne change en rien le fait que sa fonction est remplie, sur le plan théorique, par le souverain qui est bien « la force freinante capable de retenir la fin du monde » ;<sup>67</sup> chez Hobbes, déjà, le souverain remplit la même fonction car il s'oppose à l'anomie propre à l'état de nature et suspend la guerre qui menace l'ordre civil.

Agamben critique cette valorisation de la fonction du souverain en montrant que, en fait, la conception chrétienne sécularisée trahit le sens de l'évangile paulinien : effectivement, pour l'apôtre, il ne s'agit jamais d'empêcher la parousie du Christ en faisant recours à la force temporelle de l'Empire ou de l'Etat absolu. Dans la vision chrétienne, le *katékhn* doit lui-même être balayé pour faire lieu à la venue du Seigneur. Mais, qui plus est, le *katékhn* s'oppose vainement à l'anomie qui est déjà présente, car il ne fait que cacher la venue du royaume de Dieu. « L'absence de loi » qui caractérise l'état messianique rend inopérante (*katargèsei*) précisément la condition ambiguë instaurée par le souverain. Selon Agamben, « le *katékhn* est la force - l'Empire romain mais également toute autorité constituée - qui s'oppose à la *katargèsis* et cache l'état d'anomie

---

<sup>65</sup> C. Schmitt: «Theodor Däublers Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes », apud T. Paléologue : *Sous l'œil du Grand Inquisiteur*, Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique, Cerf, 2004

<sup>66</sup> T. Paléologue: Op. cit., p. 141

<sup>67</sup> C. Schmitt: *Le Nomos de la Terre*, (1974) Gallimard, 1986

tendancielle qui caractérise le messianisme...»<sup>68</sup> De cette manière, l'opposition même entre *katékhn* et Antéchrist cesse d'être pertinente : même sur le plan théologique, le *katékhn* et « le sans-loi » (Satan) sont deux hypostases d'un unique pouvoir, selon le moment où il est envisagé : avant ou après le dévoilement (apocalypse) : « Avec le dévoilement du « mystère », cette apparence est écartée, et le pouvoir assume la figure de l'anomos, du hors-la-loi absolu ». <sup>69</sup>

La réponse à la question - que l'œuvre d'Agamben ne cesse de poser - si une politique post-souveraine et post-eschatologique, (c'est-à-dire une politique qui ne se borne pas à reproduire le double bind de l'exception), est encore possible - ne saurait recevoir une réponse simple. En effet, l'annulation du dispositif exception-vie nue ne saurait être effectuée par le retour conservateur à la distinction originaire entre vie animale et vie politique. D'autre part, la solution ne peut venir ni du légalisme libéral, dans la mesure où celui-ci reproduit subrepticement la logique de l'exception en se basant sur le droit de mort du souverain. En même temps, Agamben se montre particulièrement méfiant envers la prédication de la résistance comme passage de la potentialité à l'acte et comme extension d'un droit qui est symétrique au droit de glaive du souverain. La résistance, même conçue dans le sens foucauldien, d'opposition immanente aux jeux du biopouvoir, est toujours-déjà captée par les mécanismes d'assujettissement.

Le programme d'une politique post-souveraine se caractérise par sa focalisation sur la notion de potentialité, ainsi que par le refus de distinguer entre pouvoir constituant et pouvoir constitué. Cette stratégie implicite a fait l'objet des certaines critiques de la part de la gauche radicale. En n'y voyant qu'une tentative de neutraliser la puissance affirmative de la multitude, Antonio Negri affirme que l'entreprise d'Agamben serait une forme biaisée de soutien accordé à la nouvelle forme capillaire du pouvoir.<sup>70</sup> Même si l'ontologie de la potentialité ne saurait déboucher sur une initiative politique identifiable, Agamben insiste sur la nécessité d'un tel projet, dont la visée a été formulée par Walter

---

<sup>68</sup> G. Agamben: *Le temps qui reste...*, op. cit., p. 187

<sup>69</sup> Ibid., p. 188

<sup>70</sup> S. Casariono, A. Negri: «It's a Powerful Life: A Conversation in Contemporary Philosophy», in *Cultural Critique*, n° 57, 2004

Benjamin, notamment dans l'essai « Pour une critique de la violence », <sup>71</sup> ainsi que dans la huitième thèse de *Sur le concept d'histoire*. Dans ce dernier texte, Benjamin affirme en effet:

La tradition des opprimés nous enseigne que l' 'état d'exception' dans lequel nous vivons est la règle. Il nous faut en venir à une conception de l'Histoire qui corresponde à cet état. Dès lors nous constaterons que notre tâche consiste à produire l'état d'exception effectif; et ainsi deviendra meilleure notre position dans la lutte contre le fascisme. <sup>72</sup>

Aussi, faut-il se poser la question de la nature de cet « état d'exception ». Les balises de ce champ ont été posées d'ailleurs bien avant les *Thèses* de 1940, dans l'essai « Zur Kritik der Gewalt » (1921) qui analyse la relation dialectique entre deux types de violence : celle qui conserve et celle qui fonde le droit. Cette analyse est formulée dans le contexte de la crise juridique de la République de Weimar et de la mise en cause de ses institutions parlementaires à la fois par les révolutionnaires-conservateurs et par les marxistes. C'est ce contexte qui incite à Benjamin à montrer que la décadence parlementaire a pour cause l'oubli des forces révolutionnaires auxquelles elles doivent d'exister. (« Pour une critique.. », p. 124) Le problème posé est celui de la légitimité de la violence : dans ce sens, Benjamin remarque que l'ordre juridique ne peut pas en rendre compte, dans la mesure où il est lui-même engendré par la violence. Le fondement de l'autorité excède, comme chez Schmitt, la légalité normative qui n'est que le masque de la guerre. Ainsi, il y a deux types de violence : celle fondatrice, qui institue le droit (« die rechtsetzende Gewalt ») et celle qui le maintient (« die rechtserhaltende Gewalt »), leur alternance formant le cercle « mythique » du droit. Comme le montrent les tragédies grecques, la violence constitutrice du droit se fonde sur le mécanisme de la faute et de l'expiation (« Sühne »). L'identité entre cette violence mythique et la structure fondamentale du droit est affirmée sans ambages par Benjamin qui proclame la nécessité de la dépasser :

---

<sup>71</sup> Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt* (1921), trad. fr. « Pour une critique de la violence », dans *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971, p. 121-148

<sup>72</sup> W. Benjamin : « Sur le concept d'histoire », in *Ecrits français*, Gallimard, 1991, p. 188

Bien loin de nous révéler une sphère plus pure, la manifestation mythique de la violence immédiate se montre très profondément identique à toute force du droit, transformant le pressentiment du caractère problématique de cette force en certitude du caractère pernicieux de sa fonction historique; notre tâche est donc d'en finir avec elle. (Ibid.)

Le travail révolutionnaire a donc un double but: mettre fin à la violence mythique et mettre en lumière un état d'exception effectif. L'agent de cette transformation est chez Benjamin la « violence divine » qui brise le cercle de l'expiation propre au mythos. Elle efface la faute car elle frappe immédiatement, sans effusion de sang. La violence mythique (souveraine) s'oppose point par point à celle divine : alors que celle-là s'exerce « en sa propre faveur » en gardant dans l'indétermination la vie nue, celle-ci se situe clairement en dehors du droit et, comme la grève générale, vise la suppression des dispositifs étatiques-juridiques fondés sur l'indétermination fictive de la loi ; tandis que la violence mythique exige le sacrifice, l'autre l'assume, même s'il s'agit de sacrifier la vie pour sauvegarder le vivant porter de justice. Ce postulat suppose un rapport polémique avec la théorie décisionniste schmittienne, tension qui s'annonce déjà dans ce texte de 1921, et qui sera explicitée par Benjamin dans la thèse sur l'*Origine du drame baroque allemand*.<sup>73</sup> Le thème fondamental du livre dédié au *Trauerspiel* est le divorce entre le pouvoir souverain et sa capacité de gouverner. Dans ce sens, le drame baroque dévoile le fait que l'instance souveraine n'est rien d'autre qu'une fiction qui cache l'indétermination absolue de l'*Ausnahmenszustand*, dont le modèle n'est plus, comme chez Schmitt, le miracle, mais la catastrophe eschatologique sans rédemption, confinée dans le plan de l'immanence. Selon Agamben, l'essai du pouvoir d'Etat de s'annexer l'anomie par l'état d'exception est démasquée par Benjamin pour ce qu'elle est véritablement: une *fiction juris*.<sup>74</sup> La résistance de Benjamin à la réappropriation de l'anomie est sans doute la raison pour laquelle Agamben affirme que « la *Critique* benjaminienne de la violence constitue la prémisses nécessaire, et aujourd'hui même inégalée, de toute recherche sur la souveraineté. » (HS, p. 73) L'importance de Benjamin dans le débat sur la souveraineté

---

<sup>73</sup> W. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Tidemann & Schweppenhäuser, 1974 ; trad. fr *Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Muller, Flammarion, 1985

<sup>74</sup> G. Agamben : *Etat d'exception*, op. cit., p. 101



réside dans le fait qu'il est le premier à briser le cercle vicieux formé par la succession du pouvoir constitué et du pouvoir constituant. La troisième voie ouverte par la violence divine permet de faire coïncider réellement la vie naturelle et celle politique. Sa double tâche est de produire ce qu'Agamben appelle soit « la vie heureuse », soit la « forme-de-vie » et de mettre en place un état d'exception effectif qui existe en dehors du cercle des formes mythiques du droit. La violence divine rompt la suspension de l'état d'exception recouvert par la violence du droit. Car elle consiste justement dans la brisure du cercle des formes mythiques du droit, en tant qu'elle est une violence pure et immédiate qui ne vise pas la fondation d'un droit nouveau, qui ne peut jamais se poser comme un moyen. A la différence de la violence mythique qui sacralise le simple fait de vivre, du fait qu'il est porteur de culpabilité, la violence divine libère le vivant de la menace que le droit faisait peser sur lui. La distinction entre violence divine et souveraine est difficilement saisissable et, dans ce sens, elle peut être comparée à la différence entre l'état d'exception et la neutralisation (katargesis) messianique. Si le premier suppose l'indistinction entre le dedans et le dehors de la loi, l'état messianique en constitue la radicalisation, la différence minimale qui désactive, chez Paul, la loi qui y trouve en même temps son accomplissement.<sup>75</sup>

La « loi de la foi », chez l'apôtre, est un reste qui ne se définit plus par les œuvres, mais constitue la manifestation paradoxale d'une « justice sans loi », qui correspond exactement à la manifestation de la violence divine. Cet état messianique doit être soigneusement distingué de l'accomplissement eschatologique de l'histoire, tel qu'il a été affirmé par Kojève, dans sa lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour l'interprète de Hegel, la lutte anthropogénésique pour la reconnaissance devrait aboutir à la pure survie d'un Etat universel homogène dans lequel l'homme, parfaitement satisfait, retournerait à une forme d'animalité, en cessant de séparer les formes de leurs contenus par l'intermédiaire du travail. Cette situation est décrite par Agamben comme la persistance d'un l'être en vigueur sans signification de la loi et elle le conduit à formuler l'exigence de penser à la fois la fin de l'histoire et celle de l'Etat. En même temps, cette eschatologie reste soumise à une conception progressive de l'histoire, qu'il s'agit également de

---

<sup>75</sup> G. Agamben: *Le temps qui reste*, op. cit., p. 180

dépasser selon Benjamin, qui, dans les *Thèses* de 1940,<sup>76</sup> assure que la révolution devrait être considérée comme une interruption du « courant de l'histoire » qui a lieu dans le pur instant ('Jetztzeit'). L'intrusion du messianisme fait exploser le tableau de fond historiciste et déplace la constitution d'un sujet collectif sur le plan d'une futurité imprévisible. C'est pour cette raison que Walter Benjamin utilise, pour décrire le principe de succession qui préside à cette nouvelle forme de temporalité l'image du « saut du tigre »:

La Révolution française [...] est le saut du tigre dans le passé. Effectué en plein air, le même saut est le saut dialectique, la révolution telle que l'a conçue Marx.<sup>77</sup>

Agamben met cette vision post-marxiste en rapport avec la notion de *kairos* - concept qu'il situe dans une perspective résolument messianique. En même temps, l'exploration des manuscrits de *Thèses* de Benjamin conduit Agamben à découvrir leur statut d'hypertexte par rapport aux *Épîtres* de Paul, sur lesquelles elles se greffent en les transformant en témoignage d'un mystique juif révolutionnaire.<sup>78</sup> Si les deux textes forment, malgré tout ce qui les sépare, une véritable constellation, c'est dans la mesure où ils contiennent une certaine 'décision contre la décision' qui se traduit en découplage de la violence par rapport à la loi. Dans la conception révolutionnaire, il ne s'agit pas simplement d'exalter l'instant miraculeux qui interrompt la progression temporelle vide, mais d'y introduire un « reste », analogue à celui issu de la division paulinienne entre les Juifs et les Goyim selon le critère « selon le souffle », qui conduit à la conceptualisation de deux catégories nouvelles qui sont celles des « non-Goyim » et des « non-Juifs ».

C'est pour cette raison qu'Agamben peut contester l'interprétation universaliste de la doctrine paulinienne du reste. La réactivation universaliste-révolutionnaire du messianisme paulien par Alain Badiou<sup>79</sup> postule une connexion paradoxale entre « un sujet sans identité » et une « loi sans support » qui fonde la possibilité d'une prédication

---

<sup>76</sup> W. Benjamin : « Sur le concept d'histoire », in *Écrits français*, Gallimard, 1991.

<sup>77</sup> W. Benjamin : *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, in *Essais II*, trad. M. de Gandillac, 1983, p. 204

<sup>78</sup> G. Agamben: *Le temps qui reste*, op. cit., p. 241

<sup>79</sup> Qui venait d'être affirmée par Badiou : *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, 1997

universelle. L'apôtre devint l'antécédent d'une critique du relativisme par l'affirmation d'une « singularité universelle » qui s'affranchit, dans le même geste, de la loi elle-même, qui est toujours une prédication partielle, étatique. L'évangile de Paul défait « par sa compréhension universelle et illégale de l'Un, toute incorporation particulière, ou communautaire, du sujet, comme aussi toute approche juridique ou contractuelle de sa division constitutive ». (Op. cit., p. 81)

Mais, aussi, et c'est sur ce point qu'Agamben s'oppose à Badiou, pour celui-ci la prédication de l'universel « indistingue » la pensée et la puissance en produisant « la subsumption de l'Autre sous le Même » (Ibid., p. 117). Au contraire, dans la lecture d'Agamben,<sup>80</sup> l'« universel » paulinien continue à diviser les divisions de la loi, à produire un reste non-totalisable et qui indique la non-coïncidence du sujet avec lui-même et dont l'analogon est le prolétariat en tant que peuple mineur, plèbe qui n'existe que de manière relationnelle, comme « limite externe des rapports de pouvoir » (Foucault). Dans *Le temps qui reste*, Agamben montre que la tentative de Badiou de renverser la loi ne prend pas en compte le mouvement messianique qui est celui de la rendre inopérative d'une manière qui se départ de l'eschatologie hégélienne.

Or, le philosophe italien découvre que le verbe que chez Paul renvoyait au désœuvrement messianique, le verbe *katargein*, est devenu, par l'intermédiaire de Luther, le maître-mot de la dialectique, « *aufheben* ». Mais cette reprise sécularisante de la théologie paulinienne s'est produite au prix d'un déplacement significatif : la suspension messianique est transformée en relève du négatif orientée vers une essence étatique qui, chez Kojève, persiste au-delà de sa tâche. Il s'agit en fait d'une relation ambiguë ; les interprètes de Hegel « finissent par rabattre le messianique sur l'eschatologique en identifiant le problème du temps messianique avec celui de la post-histoire. » Cependant, il est symptomatique que « le concept de désœuvrement - qui est une bonne traduction du *katargein* paulinien - fasse sa première apparition dans la philosophie du XXe siècle précisément chez Kojève qui s'en sert pour définir la condition de l'homme post-historique, du « voyou désœuvré », « sabbat de l'homme. »<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Eleanor Kaufman: «The Saturday of Messianic Time, Agamben and Badiou on the Apostle Paul», in *The Agamben Effect*, éd. A. Ross, Duke UP, 2007, p. 37-55

<sup>81</sup> G. Agamben : *Le temps qui reste*, op. cit., p. 172

Cette convergence est limitée par le fait que, si le dernier homme kojévien est celui qui a épuisé ses possibilités, la désactivation messianique de la loi garde dans une zone où la puissance ne passe pas en acte. Mais aussi, cette suspension sabbatique de la loi fait signe vers une nouvelle forme de vie. Déjà dans l'*Ouvert* (Op. cit., p. 92), la tâche politique réservée au futur était celle de montrer l'hiatus central qui, à l'intérieur de l'humain, sépare l'homme de l'animal et d'arriver à déterminer une suspension de la suspension - « un sabbat » de la décision.

La « forme de vie », qui condense l'impulsion utopique d'Agamben, n'est pas soumise à la césure intérieure qui sépare bios et zoé. Plutôt, elle préfigure une politique sans *télos*, qui renvoie à une communauté à venir formée par des « singularités quelconques » qui tend vers une forme d'extraterritorialité émancipée de la nation-état. L'*Ouvert* débute sur l'analyse d'une illustration médiévale qui présente le banquet messianique des justes comme une consommation du Léviathan et du Béhémoth, allégorie qu'Agamben lit comme préfiguration du double dépassement et de l'Etat et de la guerre civile dans la communauté à venir, dont les rapports échappent à l'assignation identitaire. Ce festin où se produisent le démantèlement et la cannibalisation de l'ancienne communauté historique ne revient pas à un retour à la nature, à la condition de zoé : le banquet messianique représente ce que le philosophe italien appellerait une « profanation » de la vie nue.

Dans la mesure où celle-ci est vie détruite, bios déstructuré, sa réappropriation comme « vie heureuse » de la « singularité quelconque » comprime une possibilité révolutionnaire dont la formule avait été déjà exprimée par Blanchot par la définition paradoxale de l'homme comme « l'indestructible qui peut être infiniment détruit ». Selon Agamben,

...si l'homme est l'indestructible qui peut être infiniment détruit, cela veut dire qu'il n'y a pas d'essence humaine à détruire ou à retrouver, que l'homme est un être qui manque infiniment à lui-même, qui est toujours déjà séparé de lui-même. Mais si l'homme est ce qui peut être infiniment détruit, cela veut dire aussi qu'il reste toujours quelque chose au-delà de cette destruction et dans cette destruction, et que l'homme est ce reste.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> G. Agamben : *Le temps qui reste*, op. cit., p. 94

Or, l'éventualité d'une réstance non-juridique propre au projet de repenser l'espace politique semble contredire le verdict donné par Negri et Hardt dans *Empire* lorsqu'ils discutent les thèses de l'*Homo sacer*, et où ils affirment que la notion de vie nue est utilisée par Agamben pour «suggérer la limite négative de l'humanité et pour exposer [...] les conditions de la passivité humaine ».<sup>83</sup> Ce dessein est mis en antithèse avec celui de Negri et Hardt eux-mêmes qui affirment « au contraire » que les projets totalitaires du fascisme et du nazisme ont échoué dans leur tentative de détruire le pouvoir (constituant) en le réduisant à la vie nue et de supprimer la potentialité révolutionnaire et productrice de la multitude.

Pourtant, la potentialité pure, comme puissance de ne pas être n'est pas une figure de la dépolitisation chez Agamben; le point sur lequel porte son débat avec Negri est plutôt la possibilité pour le sujet qua vie nue de se constituer en foyer de résistance. Or, dans *Homo sacer*, Agamben répond par la négative: le corps biopolitique ne saurait s'opposer aux injonctions du pouvoir souverain. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'Agamben juge comme « inutilisable » (HS, p. 123) la tentative de Georges Bataille, qui se propose de fonder une figure de la contestation radicale (des formes homogènes de l'accumulation capitaliste) dans le sujet souverain.

Le verdict d'Agamben devient explicite si on comprend que la sacralisation bataillienne de la vie nue et l'exaltation du mécanisme sacrificiel de la souveraineté comme indifférence entre l'homme et l'animal ne quitte jamais le cercle bio-politico-juridique et la thématique de la transgression fait encore partie des discours de la culpabilité et de la faute propres à la violence mythique. Selon l'auteur d'*Homo sacer*, « s'il revient à Bataille d'avoir ramené à la lumière, quoique inconsciemment, le lien entre la vie nue et la souveraineté, la vie reste chez lui entièrement ensorcelée dans le cercle ambigu du sacré ». (HS, p. 124)

La figure de la souveraineté intégralement consommée dans l'instant témoigne de la persistance d'une « négativité sans emploi » que Bataille oppose au « voyou désœuvré » de Kojève. Mais la critique de la souveraineté sacrificielle doit être comprise aussi dans le contexte de la théorie du langage car, d'après Agamben, il y a une homologie claire,

---

<sup>83</sup> M. Hardt, A. Negri: *Empire*, op. cit., p. 441

maintes fois réitérée, entre la structure politique et celle discursive.<sup>84</sup> Si, pour Bataille, la souveraineté s'accomplit de manière inchoative, à l'extrême pointe du discours, son échec politique vient de sa connivence avec les mythologèmes sacrificiels et avec la négativité fondatrice du langage.

Dans *Le langage et la mort*, Agamben montre que, chez Hegel, l'articulation entre de cette « Voix » archi-transcendantale et la mort est inhérente au vouloir-dire (« die Meinung »). Le passage de la Voix, dans laquelle l'être s'exprime comme supprimé (« chaque animal a dans la mort violente une voix ») au langage humain se produit par l'articulation et la rétention (« fest-halt ») de la structure négative du vouloir dire (la trace disparaissante qui se révèle dans la mort). C'est à la lumière de cette révélation (propre au mystère éléusien, selon Hegel) qu'on peut définir du langage comme « vie de l'esprit » qui « porte la mort et se maintient en elle ».<sup>85</sup> Ce rapport entre la Voix et le langage est lié, dans le *Phénoménologie de l'esprit*, à la problématique du désir et à dialectique du maître et de l'esclave, issue du combat pour la reconnaissance : « de même que la voix est une 'trace immédiatement disparaissante', la satisfaction du maître est 'uniquement un état disparaissant'; et de même que le langage arrête et interrompt la pur son de la voix, le travail est désir refréné et disparition retardée ».<sup>86</sup>

La trace de la Voix, la satisfaction du maître hégélien sont également des figures de la Mort:

...non plus animal, mais non encore humain, non plus désir et non encore travail, la pure négativité de la jouissance du maître apparaît comme le point où se montre, durant un instant, la structure originelle de cette 'faculté de la mort' (Fähigkeit des Todes) qui caractérise la conscience humaine. De la même manière, la Voix, qui n'est pas un signe naturel et n'est pas encore un discours signifiant, se présente comme forme originelle de cette 'faculté de

---

<sup>84</sup> Voir, par exemple, Daniel McLoughlin: «The Sacred and the Unspeakable: Giorgio Agamben's Ontological Politics», in *Theory & Event*, Volume 13, I, 2010

<sup>85</sup> G.W.F. Hegel : « Préface » de la *Phénoménologie de l'esprit*, XXXIX, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991

<sup>86</sup> G. Agamben: *Le langage et la mort*, Christian Bourgois éditeur, 1982, p. 91

langage' à travers laquelle seule la conscience humaine peut se donner comme existence durable. (Ibid., p. 92)

Or lorsque Bataille tente de dépasser la clôture eschatologique du système hégélien en revendiquant précisément la souveraineté disparaissante du maître, la négativité pure de la Voix, il ne fait que s'enfermer dans l'immédiateté de la Mort et de la certitude sensible. Evidemment, celle-ci ne saurait être exprimée que dans le langage humain qui est celui du travail (« servile ») de l'entendement qui la conserve : pour échapper à la dialectique le locuteur devrait s'exprimer dans un langage animal ou divin (Ibid., p. 96). Dans son débat avec Kojève, (qu'on présentera de manière plus détaillée dans la troisième partie), Bataille retombe dans la logique ineffable de la souveraineté de la Voix.

Il n'y a pas lieu à s'étonner alors du fait qu'il reproduise exactement le mécanisme sacrificiel et sacralisant du moment où il n'arrive pas à dépasser le moment de l'immédiateté. S'il fallait en croire Agamben, l'immédiat est bien un présupposé du langage qui est repris par la Voix dans laquelle l'intériorité et l'extériorité se confondent ; elle met les bases du système linguistique qui comprend à la fois la langue et la parole, la dénotation et son contraire, de même que la possibilité de l'application de la norme comme «pure puissance».

La symétrie entre langage et la structure biopolitique de l'exception est intégrale : dans la langue la dénotation est suspendue dans une zone de virtualité pour qu'elle puisse se référer à son objet ; la possibilité de séparer la phoné de l'animal et le discours proprement humain se rapporte à la zone d'indistinction incluse dans la structure du langage. Ainsi, « le langage est le souverain qui, dans un état d'exception permanent, déclare qu'il n'y a pas de hors langue... » (HS, p. 29) et qui fournit de la sorte la structure spécifique du droit. La nature totalitaire (auto-présumposante) du langage maintient l'homme dans son ban en lui bloquant l'accès à l'extériorité comme hors-relation : le référent est toujours inclus dans la structure double de l'exception. La souveraineté désigne une structure topologique définie par la fracture entre la vie naturelle et celle qualifiée, entre la phoné et le langage articulé, la vie naturelle et celle qualifiée, qui se fonde et présuppose un fondement négatif où les deux termes de l'opposition sont portés à l'indistinction : la Voix, la vie nue.

Tout comme la vie nue n'est pas simplement la vie animale, car elle ouvre l'accès à l'ordre juridique, la Voix (qu'Agamben distingue par la majuscule) n'est pas la phoné qui ouvre à l'instance du discours. La raison en est que la structure non-immédiate de l'origine ne se confond pas à l'état de nature qui aurait précédé celui civil, mais elle désigne la séparation de l'être animal et de celui humain ; par conséquent, elle ne doit être assimilée non plus à la phoné pré-langagière, mais à la Voix comme pure division, négativité qui extrait de la vie la partie signifiante.

Le présuppose fondamental du travail théorique d'Agamben est que le fondement négatif et violent (mais il s'agit d'une violence non-naturelle, souveraine) est repris dans la structure politico-langagière de la praxis humaine par son exclusion originaire. Ainsi, dans *Le langage et la mort*, le politique et le linguistique sont tous les deux, dans leur non-naturalité, construits à travers un mécanisme sacrificiel qui répète et règle la violence sacrée. (Op. cit., p. 186) Egalement, la pensée politique de la loi et celle métaphysique représentent des mythologèmes analogues au sacrifice mais qu'elles essaient pourtant de dépasser en intégrant la partie ineffable du « mystère sacrificiel ».

Cependant, « en tant que cette absolution est pensée à partir d'un avoir-été et d'un fondement négatif, l'affranchissement de la mythologie sacrificielle reste nécessairement inachevé et la philosophie se trouve avant tout contrainte à 'justifier' la violence ». (Ibid., p. 187) Le machine de la production de la vie nue se trouve donc « justifiée » par une entreprise théorique gigantesque qui postule, à l'origine de la communauté, une entité sacrée, négative, située dans un passé immémorial, en masquant de la sorte le véritable processus d'expulsion qui la fonde.

Mais en fait le mythologème de la Voix constitue une construction tout aussi idéologique que le théologoumène du souverain. En fait si la place du chiasme entre *phoné* et langage s'absente radicalement, cela veut dire que toute tentative d'assigner une origine au *factum linguae* doit être contrecarrée par une profanation qui nous retourne à la réalité des mots et qui désactive le fondement biopolitique à travers une nouvelle figure qui est celle de l'*experimentum linguae* et de la forme-de-vie. En se dispensant de la négativité idéologique originaire, profanation devrait aboutir à restituer l'intégrité de la vie.



Cette forme utopique représente aussi un geste d'ouverture à une nouvelle « communauté à venir » qui soit soustraite à la fascination de l'origine (dans sa forme linguistique, qua langue nationale, et juridique, qua souveraineté de la nation). Le passage de l'enfance - comme mutité originaire - à la condition humaine, (passage qui se fait par la réappropriation de la deixis) est aussi la condition de l'histoire. L'analyse du jeu et du jouet (en tant qu'objet soustrait à l'usage) dans *L'Enfance et l'histoire* constitue une anticipation de ce thème de la suspension originaire qui constitue un analogon de l'instant messianique qui institue un état réel d'exception. La réalisation de celui-ci se superpose sur une politique non-identitaire dans laquelle il n'y aurait plus de séparation entre la vie et la loi, mais seulement une vie toujours en potence.

## II. La souveraineté de l'art

La convergence entre la théorie esthétique et celle politique se produit dans le contexte de la crise de légitimité<sup>87</sup> qui se déclare avec l'émergence des pouvoirs indirects et qui culmine avec la chute de l'Ancien régime. La désagrégation de la légitimité matérielle de l'état peut se trouver à l'origine des deux courants opposés qui explorent le chiasme entre politique et esthétique : d'une part, on a affaire à ce que Terry Eagleton appelle l'«idéologie l'esthétique», dont la fonction de est de fournir un modèle de réconciliation utopique des individus dans une totalité rationnelle étatique où la substance même du particulier est reprise sans reste. Le projet qui émerge à partir de XVIIIe siècle, en prenant le nom d'«esthétique», est indissociable d'une forme de pouvoir qui se manifeste comme réseau de relations stratégiques et dont le but est l'assomption du sujet. Un tel pouvoir a besoin, pour assurer sa domination, de soustraire la « vie sensible » à la sphère privée. Le discours esthétique répond, dès le moment de son apparition, à une injonction biopolitique. En tant que tel, il reste indissociable du complexe que Foucault appelle la gouvernementalité, terme qui désigne l'interpénétration des technologies du pouvoir et des formes de savoir. Cette nouvelle configuration se rapporte à une rationalité étatique qui assure le contrôle des formes discursives recevables et qui détermine leurs contextes de production.

L'invention de l'esthétique, qui constitue précisément un projet de médiation entre, d'une part, la sphère naturelle, «égoïste» des sensations et, d'autre part, la généralité du concept, qui pénètre l'opacité de la *Lebenswelt* particulière en le rendant disponible pour sa reprise dans le réseau du pouvoir. Cette hypothèse ne doit pas être

---

<sup>87</sup> Selon Schmitt lui-même, vers la fin du XVIIe siècle la légitimité perd son caractère matériel, et ne repose plus que sur un principe juridique. La crise de la légitimité matérielle entraîne la nécessité d'un surinvestissement juridique pour garder en vie le Léviathan, dont une des expressions peut être la théorie de la décision.

entendue seulement dans le sens faible, qui consiste à accepter le fait que les productions culturelles en général sont traversées par des lignes de force politiques. Et cela parce que, dans la modernité, on assiste à l'émergence d'un projet d'autonomie collective où la production du politique est conçue comme étant coextensive de celle de l'œuvre d'art. Bien que cette corrélation ne devienne centrale qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'elle est formulée de la manière la plus explicite par Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique*, elle est inscrite dans le projet original de la science politique.

Cette figure totalisatrice constitue une réaction à la poétique « terroriste » qui met en épingle l'abîme original qui se trouve à la base du chassé-croisé entre un concept fermé, absolument unitaire et inconditionné de la souveraineté et le matériau essentiellement fragmenté qui lui sert de base. La tentative de combler de manière phantasmatique ce fossé est présente déjà, dans une certaine mesure, chez Hobbes lui-même, qui inaugure une convergence entre le discours politique de l'unification de des sujets et un discours esthétique de l'unification des affects. Ainsi, dans *Léviathan*, la production de la société suppose un acte d'imagination radicale et elle est l'imitation du pouvoir créateur de l'artiste. Le contrat social primordial renvoie à une forme de représentation qui n'est pas seulement juridique, mais aussi esthétique, Hobbes utilisant explicitement des concepts comme Auteur et Acteur. En plus, la scène politique est mise en rapport avec celle théâtrale.

Le Léviathan lui-même est désigné comme 'dieu mortel', jouissant d'une « éternité artificielle », expression qui est le plus probablement empruntée à Vasari, qui emploie les mêmes termes dans l'éloge qu'il consacre au peintre Raphaël. Par ailleurs, le frontispice du Léviathan, qui constitue une allégorie explicative de la souveraineté, est conçu par Hobbes comme une image de synthèse qui reproduit un procédé optique utilisée par les graveurs de l'époque. Chez Hobbes on assiste donc à l'émergence d'une relation complexe entre la tentative inaugurale de fournir une explication rationnelle de l'institution de la communauté politique et une conceptualité proprement esthétique qui est appelée à niveler les décalages rencontrés par la première. Mais le déclin du mythe du Léviathan, (accompagné d'une évolution dans laquelle la distinction hobbesienne entre l'obéissance formelle au souverain et la liberté de conscience) produit un soulèvement des pouvoirs révolutionnaires à l'intérieur de la société civile. Cette situation conduira à l'émergence d'une conception éparpillée de la souveraineté, qui veut concilier l'exigence nouvelle du

pluralisme et celle de la reconstruction d'une totalité étatique. C'est pour cette raison que, lorsque Rousseau essaie de résoudre l'asymétrie propre à la théorie de Hobbes qui, selon l'auteur du *Contrat social*, constitue une justification du despotisme, il le fait en écartant précisément la dimension esthétique de la représentation.

## II.1. Hobbes : représenter le Léviathan

Au XVII<sup>e</sup> siècle, lorsqu'on assiste à l'apparition des théories qui mettent en rapport la notion de la souveraineté et celle du contrat social, se produit un décrochage par rapport au paradigme théologique dominant jusqu'à cette époque, transformation qui participe d'un mouvement général de fictionnalisation du politique. Comme le montre Michel Senellart, le passage de la royauté de type médiéval à la souveraineté moderne s'accompagne « d'une mutation profonde de l'économie du visible », <sup>88</sup> suite à laquelle le monarque ne témoigne plus, dans son éclat, de la gloire transcendante, mais au contraire, se fait lui-même invisible :

Loin de réactiver la forme d'une tyrannie occulte, le monarque invisible illustre la transmutation juridique du corps royal, la séparation croissante de l'Etat avec la société, la concentration du pouvoir dans une machine administrative centralisée et, à un tout autre niveau, l'éloignement du divin [...] hors de l'espace des actions humaines. <sup>89</sup>

Cette conception est spécifiquement moderne et elle n'a été thématifiée de manière consistante qu'à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est Jean Bodin qui, dans les *Six livres de la République* (1576), en introduit le concept dans l'idiome politique. En effet, Bodin affirme la nécessité de fournir une définition de la souveraineté « car il n'y a ici ni jurisconsulte, ni philosophe politique, qui l'ait définie ». <sup>90</sup> Il faudrait rappeler que l'Antiquité classique ne dispose pas du concept d'un pouvoir souverain de droit. Par exemple, lorsqu'Auguste, le fondateur de l'Empire romain, explique, dans *Res gestae*, la nature de son office, il le fait en faisant recours à la distinction entre *potestas* et *auctoritas*, et en affirmant qu'il l'emporte sur les autres sénateurs seulement en autorité,

---

<sup>88</sup> M. Senellart: *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, 1995

<sup>89</sup> Ibid., p. 280

<sup>90</sup> Jean Bodin : *Les six livres de la République*, Scientia Verlag Aslen, 1977

car il n'a jamais détenu de pouvoir légal supérieur aux autres magistrats.<sup>91</sup> Il faudrait bien remarquer que l'*actoritas* dont se prévaut l'Empereur est d'ordre moral et non pas légal, car elle procède de la « vertu, clémence, justice et piété » du détenteur. Partant, si les Empereurs romains sont bien souverains de fait, ils n'en sont pas pour autant souverains de droit, de sorte que Jean Bodin peut les assimiler aux tyrans.<sup>92</sup>

Aussi, même si le Moyen Age tardif n'ignore pas le concept de souveraineté (*superioritas*) celle-ci s'inscrit, comme le montre M. Senellart, dans un paradigme dominé par la notion de *regimen*, qui comprend aussi bien le gouvernement des âmes par l'église que l'exercice du pouvoir. La raison en réside sans doute dans le fait que le pouvoir séculier est pensé dans une perspective à la fois eschatologique et ministérielle. Ce n'est qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle qu'on puisse assister, parallèlement avec le développement des grandes monarchies, à une autonomisation relative du politique et à une identification du *regimen* avec le *regnum*. (Ibid. p. 41) L'avènement de la conception proprement moderne du pouvoir suppose encore la libération du *regimen* de l'emprise de l'eschaton : à l'aube de la Renaissance se produit une sorte de « repli » suite auquel le *regimen* objet prend pour fin dernière la puissance - qui est précisément la condition de son exercice. (Ibid.) L'évolution complexe qui se produit à partir de Machiavel ira dans le sens de l'affirmation des théories de la souveraineté d'une part, et de la dissociation croissante entre le gouvernement et l'Etat.<sup>93</sup>

Chez Hobbes, le nouveau sens de la gouvernementalité s'articule sur le socle de la souveraineté : la puissance maximale et la supériorité absolue du souverain devient la

---

<sup>91</sup> Apud A. Michel : *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, A. Collin, 1969, p. 128

<sup>92</sup> Jean Bodin : *Les Six Livres de la République*, (1583), op. cit., p. 144 : « Les premiers empereurs romains n'étaient pas souverains, mais seulement chefs et premiers citoyens, qu'ils appelaient Princeps [...] : combien qu'à la vérité la plupart des Empereurs étaient tyrans »

<sup>93</sup> V. M. Foucault : « La 'gouvernementalité' » dans *Dits et écrits*, III, 1976-79, Gallimard, 1994, pp. 635-657. Mais aussi M. Senellart : op. cit. p. 42 : « A la différence de M. Foucault, je ne pense pas que l'autonomisation de l'art gouvernemental au XVII<sup>e</sup> siècle se soit fait en rupture avec la théorie juridique de la souveraineté. C'est plutôt dans le cadre établi par celle-ci qu'il a pu se détacher à la fois des fins éthiques du *regimen* (la souveraineté définissant un espace politique régi par des rapports de commandement et d'obéissance en vue du maintien de l'ordre, nécessaire à la sécurité) et de la pure dynamique de la surenchère des forces libérée par Machiavel. »

condition même de l'acte de gouverner, qui ne s'exerce que vers la bas. Il me sera évidemment impossible de retracer ici l'évolution complexe des rapports théologico-politiques qui forment l'arrière-plan des théories modernes de la souveraineté. Il suffit de rappeler que, jusqu'à la fin du Moyen âge, ces rapports reposent sur des présupposés théologiques et analogiques qui supposent une correspondance substantielle entre le représentant et le représenté et qui sont propres à la conception communautaire médiévale dominée par la figure du roi-médiateur. Selon Kantorowicz, la nouvelle doctrine de la souveraineté ne fait que continuer en quelque sorte l'ancienne mystique du corps du roi : « Le rationalisme étatique qui se dégage progressivement des catégories ecclésiales de la communauté de salut n'est pas le contraire de la mystique royale. Il en découle plutôt... »<sup>94</sup>

Plus précisément, l'analogie entre le roi et le Christ qui apparaît au XIIe siècle, en rupture avec l'idéologie impériale du *divus imperator*, débouche sur une conception exemplariste du pouvoir. Dans ce sens, M. Gauchet a raison de soutenir que :

Le plus moderne même de la philosophie du contrat – l'artificialisme individualiste – prend tacite appui sur un reste de représentation ancienne des conditions de l'existence du lien social – la coïncidence (consciente) de l'atome avec le tout et la conjonction (réfléchie) de la communauté politique prise ne corps avec son principe constituant. (Op. cit. p. 341)

Mais, malgré ces antécédents, Bodin opère une véritable « révolution »<sup>95</sup> politique en théorisant la notion d'une souveraineté juridique absolue dans le sens fort du terme qui est définie comme pouvoir de donner loi à tous sans la recevoir de quiconque. L'inconditionnalité de la souveraineté ne veut pas dire, pour Bodin, exercice arbitraire du pouvoir, car le souverain est tenu par les lois divines et naturelles, ainsi que par les contrats qu'il a passés avec ses sujets et par l'obligation de ne pas imposer ceux-ci sans leur consentement. (Ibid., p. 11)

L'idée de la limitation d'un pouvoir législatif absolu est paradoxale et a suscité des interprétations divergentes. D'ailleurs Bodin a essayé lui-même de résoudre la contradiction qui consiste à poser une autorité souveraine absolue et exempte de toute

---

<sup>94</sup> Cité par M. Senellart : *Op. cit.* p. 146

<sup>95</sup> Jean-Fabien Spitz : *Bodin et la souveraineté*, P.U.F., 1998, p.6

division et soumise, en même temps, aux lois de la nature et de la raison, en distinguant entre la loi et le droit. Cette aporie montre que le dispositif de la souveraineté s'accommode mal avec une multiplicité des instances de pouvoir et qu'elle opère avec une représentation transcendante de celui-ci.

D'une part, la doctrine de la souveraineté moderne suppose donc la distinction entre le gouvernement et l'Etat, ce dernier étant défini comme la corrélation entre la *postestas* et l'*auctoritas* qu'elle fonde. Cette relation se situe elle-même à la base d'un transfert dans lequel la souveraineté comme principe devient le privilège du prince auquel elle se communique.<sup>96</sup> D'autre part, cette doctrine illustre le passage d'une conception mystique de l'autorité qui fonde la loi à une vision représentative et contractualiste de celle-ci, qui garde néanmoins certains traits de la première.<sup>97</sup> Cette évolution peut être étudiée par partir de l'œuvre de Thomas Hobbes, qui est l'héritier d'une entreprise de fictionnalisation juridique mise en place par le droit romain avec la catégorie de « *persona ficta* » et qui s'exprime aussi dans ce que Kantorowicz nomme justement « la fiction

---

<sup>96</sup> Cette translation ou « communication » de la souveraineté abstraite de l'Etat à celle concrète du Prince est clairement exprimée dans le *Traité des Seigneuries* (1610) de Charles Loyseau :

« Car [...] la souveraineté est la forme qui donne l'être à l'Etat et même l'Etat et sa souveraineté prise in concreto, sont synonymes, et l'Etat est ainsi appelé, parce que la Souveraineté est le comble et période de puissance où il faut que l'Etat s'arrête et s'établisse. Et comme c'est le propre de toute Seigneurie d'être inhérente à quelque Fief ou domaine, aussi la souveraineté in abstracto est attaché à l'Etat, Royaume ou République. Pareillement, comme toute seigneurie est communiquée aux possesseurs de ce fief ou domaine, la Souveraineté, selon la diversité des Etats, se communique aux divers possesseurs d'iceux, à savoir en la démocratie à tout le peuple, comme à Rome, où la Majesté était attribuée au peuple en général et chacun citoyen en particulier... En Aristocratie la souveraineté réside par devers ceux qui ont la domination, qui pour cette cause sont appelés Seigneurs. Finalement ès Monarchies elle appartient au Monarque qui pour cette occasion est appelé Prince souverain ou Souverain Seigneur. »

<sup>97</sup> Ernst Kantorowicz « Mystères de l'Etat. Un concept absolutiste et ses origines médiévales » in *Mourir pour la patrie*, Fayard, 2004, p. 75-104. Senellart : Op. cit. p. 247 : « Alors que l'on présente, souvent, l'affirmation du principe de souveraineté comme l'effet d'une rupture avec l'autorité spirituelle, il faudrait reconnaître, à la suite de Kantorowicz, que 'le prince à chaussé les sandales épiscopales' et est devenu, à son tour, l'époux du corps mystique. »



mystique des ‘deux corps du Roi’» qui acquiert, à la fin du Moyen âge, un caractère corporatif.<sup>98</sup>

L’émergence d’un paradigme représentatif sous la forme de l’institution de la souveraineté entraîne aussi le rabattement des pôles du pouvoir qui s’unissent dorénavant dans un rapport d’adéquation interne, dans lequel on peut voir à la fois une anticipation du régime démocratique et une préfiguration des doctrines de l’Etat total.

Plus précisément, la volonté collective et celle du souverain se rejoignent à partir du XVII<sup>e</sup> siècle dans un rapport fictionnel de représentation qui forme à la fois la matrice de l’idéal démocratique de la conjonction entre le sommet de la société et sa base et le fondement d’une rationalisation de l’Etat. Ainsi, chez Thomas Hobbes, qui est le véritable fondateur de la doctrine moderne de la souveraineté, le concept de représentation fictionnelle des citoyens doit être pensé dans son articulation avec la possibilité d’un certain « totalitarisme », dans lequel le concept de l’Etat exerce un pouvoir d’organisation rationnelle des sphères sociales et qui serait comme « l’effet en retour de la centralisation étatique de l’autorité sur la vie des organes du corps politique et les relations entre les citoyens. »<sup>99</sup>

Mais, plus profondément, la doctrine de Hobbes illustre de manière exemplaire la tentative moderne de dépasser l’écart entre violence et le droit en le transposant sur le plan du souverain, qui est le seul à conserver le *jus contra omnes*. Evidemment, Hobbes n’est pas intéressé par l’affirmation d’une éventuelle « souveraineté de l’art », mais dans sa conception de l’Etat, le rôle de celui-ci reste vital car c’est la constitution juridique de la souveraineté est conçue par Hobbes par analogie avec le processus de la création esthétique. Cette doctrine pose les bases d’un rapport fondamental entre l’art et la souveraineté juridique établi à partir de la notion de « représentation » comme fabrication fictionnelle de l’unité du corps politique.

L’existence d’un rapport esthétique-politique est thématifiée au moins depuis Platon, mais chez Hobbes cette relation est particulière en ce que l’auteur de *Léviathan* promeut l’alignement de l’art (dont la définition se superpose avec celle de la technique moderne

---

<sup>98</sup> Ernst Kantorowicz : « Christus- Fiscus », in *Mourir pour la patrie*, op. cit., p. 63

<sup>99</sup> Etienne Balibar : « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », dans C. Schmitt : *Le Léviathan dans la doctrine de l’Etat de Thomas Hobbes, Sens et échec d’un symbole politique*, Seuil, 2002, p 40

émergente) et de la rationalisation du politique. Par exemple, le corps de l'Etat est celui d'un grand automate, issue d'un processus de création mécanique ; d'autre part, les instruments nouveaux de l'optique sont utilisés par Hobbes pour exemplifier la neutralisation des passions dans le nouvel ordre.

Dans *Léviathan* (1651), Hobbes décrit l'émergence d'un pouvoir commun comme un acte de délégation accompli par les sujets consentants qui décident de « rassembler [to conferre] toute leur puissance et toute leur force sur un homme ou sur une assemblée d'hommes qui peut, à la majorité des voix, ramener toutes leurs volontés à une seule volonté ».<sup>100</sup>

L'entité qui en résulte a donc beau être un "Dieu mortel", il n'est aussi le visage de la multitude organisée en « Commonwealth », une machine et un « acteur » pour lequel le pouvoir de décision se fonde sur un acte fictif. Chez Hobbes le passage du suppose état de nature à l'état civil se produit par un procédé proprement artistique que l'auteur rend explicite dans le premier paragraphe du livre:

La nature, qui est l'art pratiqué par Dieu pour fabriquer le monde et le gouverner, est imitée par l'art de l'homme, qui peut, ici comme en beaucoup d'autres domaines, fabriquer un animal artificiel [...] Mais l'art va plus loin en imitant l'œuvre la plus raisonnable et la plus excellente de la nature : l'homme. Car c'est l'art, en effet, qui crée ce grand LEVIATHAN, appelé REPUBLIQUE ou ETAT (CIVITAS en latin) qui n'est autre chose que l'homme artificiel, quoique de stature et de force plus grandes que celles de l'homme naturel, pour la défense et la protection duquel il a été conçu. En lui, la souveraineté est une âme artificielle...<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> "...to conferre all their power and strength upon one man, or upon an assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, onto one will », dans Thomas Hobbes: *Leviathan, The English Works*, vol. III, Second reprint, Scientia Verlag Aalen, 1966, part II, «On Commonwealth», ch. XVII, p. 157, trad. G. Mairet: *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Gallimard, 2000, p. 287

<sup>101</sup> « Nature, the art whereby God hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal. [...] Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, man. For by art is created the great Leviathan called a Commonwealth, or Stat, in Latin Civitas, which is but an artificial man; though of greater stature and

Aussi, le pacte (“pact”) par lequel le corps politique fut assemblé est analogue au “fiat” prononcé par Dieu au moment de la Création. Hobbes reproduit donc ici l’analogie thomiste entre l’art de l’homme qui imite la nature et l’art divin par lequel Dieu gouverne le monde par l’intermédiaire des lois naturelles.

Mais ici il ne s’agit par pour le créateur de l’Etat d’imiter la nature dans son ensemble, mais plutôt l’Homme, la créature « la plus excellente » de celle-ci. Comme l’a montré Foucault, il y a, chez Hobbes, un conflit entre la théorie de la souveraineté et une pratique de la gouvernementalité, celle-ci étant masquée par la première. Ce différend est en quelque sorte médiatisé par la notion de contrat, sans être résolu pour autant.<sup>102</sup> Ce qu’il faudrait retenir de cette lecture serait l’idée d’un clivage, central dans *Léviathan*, entre la nature, les pathologies des passions, qui menacent l’intégrité du corps politique et l’autonomie juridique de celui-ci, en essayant de mettre en lumière le rôle de l’art (et de l’imaginaire) dans la constitution de la Communauté.

Le rapport de la multitude et du souverain repose sur l’ambiguïté de la représentation qui se conçoit, selon une distinction qui a cours en allemand, à la fois comme « Vertretung » (remplacement), comme « Repräsentation » et comme « Darstellung » (mise en scène). La corrélation entre la souveraineté politique et la représentation esthétique s’impose dès l’émergence, au XVII<sup>e</sup> siècle, des théories du pacte social. Cette correspondance s’édifie notamment sur la polysémie du terme de « *repraesentatio* », qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, arrive à désigner un rapport aussi bien juridique que politique et esthétique. Cette polysémie est à son tour le résultat d’une évolution complexe. En effet, les Romains n’utilisaient pas le terme de « *repraesentans* » pour désigner celui qui jouit d’un transfert d’autorité (par procuration, etc.), les mots employés étant « *cognitor* » ou « *procurator* ». Le terme de *repraesentatio* apparaît pour la première fois dans l’œuvre de Tertullien, dans un contexte chrétien, avec un double sens : d’une

---

strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which sovereignty is an artificial soul...” T. Hobbes : *Ibid.*, p. ix, trad. Mairet, op. cit., p. 63-4

<sup>102</sup> Michel Foucault: « *Il faut défendre la société* », cours au Collège de France, 1975-76, Gallimard, 1997 et Sécurité, territoire, population, cours au Collège de France, 1977-78, Gallimard/Seuil, 2004. Voir notamment les articles de Jean Terrel : « Les figures de la souveraineté », dans *Foucault au Collège de France*, 2007 et « L’oie et le cachalot », dans *Foucault et les Lumières*, 2006, CIBEL, p. 11-29

part, Tertullien utilise le terme « *repraesentare* » pour désigner le rapport de subordination dans lequel une entité unique plus importante représente une autre, multiple et de moindre importance. D'autre part, « *repraesentatio* » peut se référer, dans un contexte cette fois-ci théologique, à la relation entre le Père et le Fils ou bien au rapport symbolique entre l'image et son référent, comme par exemple lorsque le Christ utilise le pain pour « représenter » son propre corps (« *nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentunt* ».)<sup>103</sup>

Bien que l'acte de constitution de l'Etat soit rapporté par Hobbes en termes purement rationnels et juridiques il reste que le contrat social implique une dissymétrie frappante et un excès de force qui transparait précisément dans la métaphorisation esthétique de la représentation. C'est la capacité créatrice de Dieu (la *natura naturans*) que les hommes imitent lorsqu'ils créent l'Etat. Celui-ci n'est pas le reflet d'une communauté organique originelle, mais, au contraire, il est un produit artificiel, un ouvrage d'art que les hommes créent sur l'arrière fond d'un état de nature dominé par le conflit perpétuel. Plus précisément, Hobbes dépasse l'analogie antique entre la sculpture et le façonnement de la société, car le modèle du Léviathan est une « statue vivante », un automate doué d'âme qui concilie l'artificiel et l'organique.

Le paradoxe du souverain hobbesien est que celui-ci se trouve à la fois à l'intérieur du Commonwealth, étant inconcevable en dehors de l'action représentative, mais constitue en même temps une création *ex novo*. Ainsi, on a pu soutenir que « le Léviathan apparaît comme un décor, un théâtre et une représentation » et qu'« il est une œuvre baroque en tant qu'œuvre elle-même, et par la création même de cette œuvre », qui exemplifie une double métamorphose : de l'individu qui passe de son état naturel à l'état civil et de la figure de l'autorité qui passe d'une multitude d'individus à une singularité souveraine.<sup>104</sup>

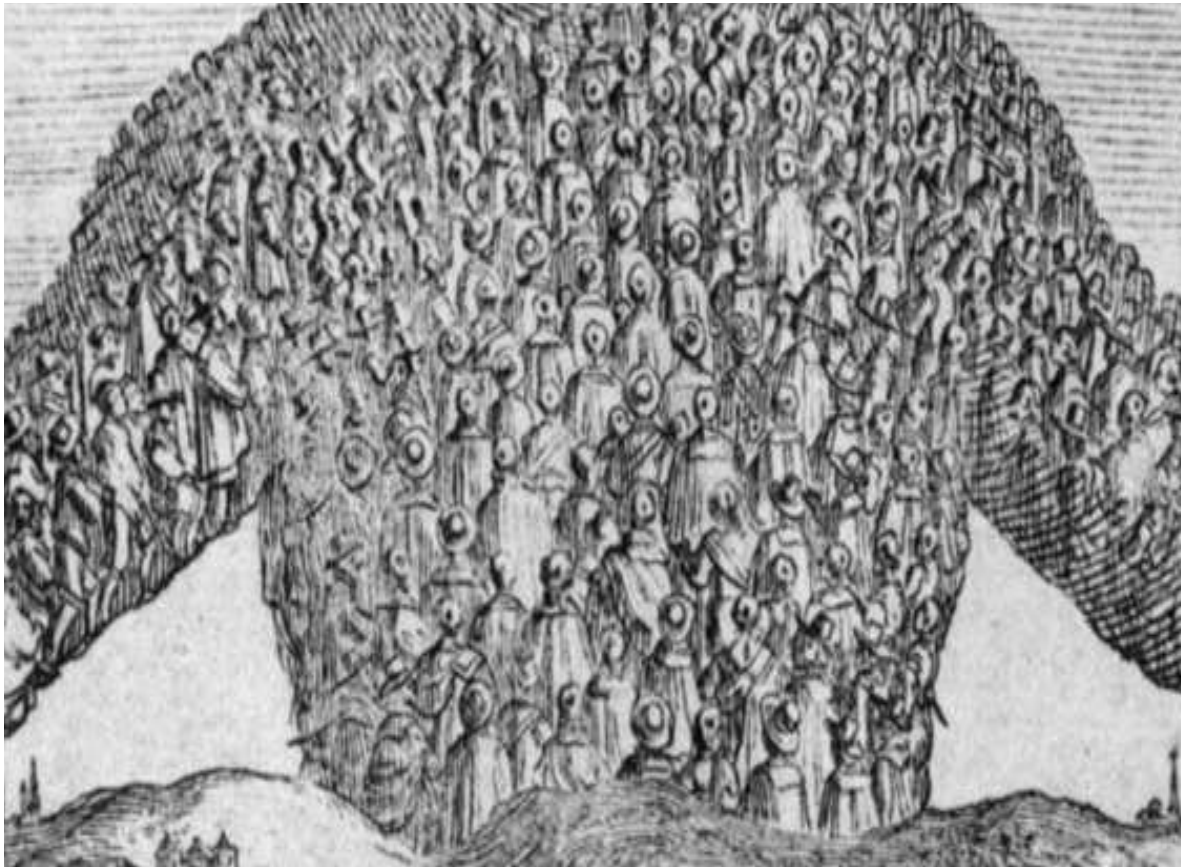
Le rapport entre la multitude et le souverain est représenté de manière magistrale sur le frontispice de *Léviathan*, attribué le plus souvent à l'artiste parisien Abraham Bosse, œuvre réalisée en collaboration avec Hobbes lui-même. Dans cette gravure allégorique, le corps du Léviathan apparaît comme une figure littéralement composée d'à peu près trois cents visages anonymes, qui sont en même temps tournés vers elle et détournés du

---

<sup>103</sup> Alan Watson : « '*Repraesentatio*' in Classical Latin » in *Scholarly Works*, University of Georgia School of Law, 2006, p. 19

<sup>104</sup> Anne-Laure Angoulvent : *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, PUF, 1992, p.182

spectateur réel, de sorte qu'on ne peut pas les voir tandis qu'ils regardent le souverain. Dans l'allégorie attribuée à Bosse, le statut ontologique paradoxal du Léviathan est donc mis en abyme à travers l'artifice qui fait que le corps du Léviathan soit composé d'une masse de petites figures qui sont en même temps décalées par rapport à celui-ci. Pour le lecteur contemporain, cette partie du frontispice évoque immanquablement une image de synthèse formée par une multitude d'individus-« pixel ». Or, cette image semble exemplifier l'amphibologie de la conception hobbesienne qui serait incapable de combler le décalage entre la multitude et l'unité du souverain.



Abraham Bosse : Frontispice du *Léviathan* de Thomas Hobbes (1651), détail

Comme le montre Q. Skinner,<sup>105</sup> le véritable sujet de la souveraineté, l'Etat, est à la fois une abstraction et une Personne, c'est-à-dire un « Artificiall Man » qui occupe le siège du pouvoir. Cette double condition a fait l'objet d'une critique radicale de la part du juriste Carl Schmitt. Dans un article qui démontre l'opposition entre le décisionnisme de Carl Schmitt et celui de Hobbes,<sup>106</sup> Victoria Kahn montre que ce dernier ne crée un mythe du souverain (comme incarnation théologique d'un pouvoir immédiat) que pour mieux le déconstruire. Alors que dans la *Théologie politique* Schmitt cite l'auteur de *Léviathan* comme une des sources principales de son propre décisionnisme personnaliste, le juriste allemand a dû se rendre finalement à l'évidence que Hobbes a choisi de manière délibérée de représenter l'Etat par une figure dont l'ambiguïté peut donner l'impression qu'il s'agit d'un artefact auto-contradictoire.

En effet, cette image illustre parfaitement le paradoxe du passage de la multitude à la souveraineté par l'intermédiaire d'un présumé contrat social. Pour Schmitt, Hobbes finit donc, même, par rejoindre le camp des théoriciens de la démocratie représentative,<sup>107</sup> et sa décision politique entraîne aussi des conséquences esthétiques contestables. Et cela parce que l'auteur de *Léviathan* n'a pas été capable de construire un mythe suffisamment fort qui puisse résister à sa dissolution en pure « représentation » (cette fois-ci dans le sens de *Darstellung*). Selon Schmitt (qui a été aussi un des idéologues du III<sup>e</sup> Reich), Hobbes a contribué de manière décisive au processus de neutralisation libérale sécularisante et judaïsante.

L'image mythique du Léviathan aurait trahi son impuissance devant les forces de la démocratisation, et, d'après Schmitt, la tâche de la conception « réaliste » / fasciste de l'Etat serait de fournir une nouvelle mythologie qui dépasse la tentative baroque de Hobbes. Selon Schmitt, c'est « l'utilisation de l'image [du Léviathan] qui l'a fourvoyé, et qui a fait échouer sa tentative de restauration de l'unité naturelle. L'image n'a pas mis en

---

<sup>105</sup> Quentin Skinner : *Visions of Politics*, Volume III, *Hobbes and civil Science*, Cambridge UP, 2002, p. 177

<sup>106</sup> Victoria Kahn: «Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision», dans *Representations*, University of California Press, no 83, 2003, pp. 67-96

<sup>107</sup> Ibid. p. 77: "By the end of Schmitt's *Leviathan*, the difference that Schmitt once located between Hobbesian decisionism and Lockean representative democracy, he now located within Hobbes.»

évidence de façon sur et équivoque un ennemi, elle a au contraire fini par contribuer à détruire l'unité politique sans partage, destruction commandée de l'intérieur par les pouvoirs indirects. »<sup>108</sup>

Schmitt accuse donc le statut ambigu de l'allégorie du Léviathan, qui serait un indice du caractère artificiel (non-mythique, non-immédiat) du souverain hobbesien. Cette objection renvoie aussi au rôle constructif de l'imagination chez Hobbes qui, selon H. Bredekamp, permet de « répondre à l'espoir d'une civilisation fondée sur une base artistico-technologique, qui, de Tommaso Campanella à Francis Bacon en passant par Johann Valentin Andreae, avait déterminé les utopies ». <sup>109</sup>

L'image du Léviathan constitue elle-même un « signe » mnémotechnique collectif dont la fonction sociale et politique est « indispensable » pour la constitution de la communauté. La pensée hobbesienne se développe sur une base analogique, qui suppose une correspondance entre, par exemple, la souveraineté et l'âme de l'Etat artificiel, les magistrats et les articulations du corps politique, l'harmonie des individus et la santé, la guerre civile et la maladie de celui-ci. C'est la force de l'imaginaire et de cette pensée analogique qui permet à Hobbes de dépasser le clivage recélé dans la représentation du souverain : l'image mentale, par son efficacité réelle, est celle qui comble l'écart entre le représentant et le représenté, en remédiant de la sorte aux décalages conceptuels de la théorie politique. Car, d'autre part, l'image du Léviathan montre clairement qu'il ne s'agit aucunement seulement d'un agrégat d'individus, vu que seulement le corps est composite, alors que la tête du « dieu mortel » n'appartient qu'à lui-même et c'est elle qui symbolise l'unité du corps politique. Y.-C. Zarka apporte aussi la précision que, dans le versant épistémologique de la théorie hobbesienne, « la connaissance ne porte pas immédiatement sur le monde mais sur nos représentations. Toute affirmation concernant les choses ne sera que le produit d'une inférence rationnelle à partir de la représentation ». <sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Carl Schmitt : *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, sens et échec d'un symbole politique, trad. D. Trier Weiler, Seuil, 2002, p. 144

<sup>109</sup> Horst Bredekamp: *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, trad. D. Modigliani, Maison des sciences de l'homme, 2003

<sup>110</sup> Apud Anne-Laure Angoulvent, op. cit., p. 186

La volonté unifiée du souverain se donne elle-même comme une fiction légale, le résultat d'un « artificium ».<sup>111</sup> Dans ce sens, la multitude ne devient une personne qu'uniquement en vertu du fait que quelqu'un la représente.<sup>112</sup> Autrement dit, elle est unifiée quand les individus qui la composent sont « représentés » par une seule personne, délégation qui présuppose le consentement de chaque membre singulier de cette multitude. Car, ajoute Hobbes, « c'est l'unité de celui qui représente qui rend une la personne. Et c'est celui qui représente qui assume la personnalité, et il n'en assume qu'une seule. »<sup>113</sup> En tant qu'unité du vouloir, le *Commonwealth* (ou la société civile) représenté par le souverain doit être considéré comme une personne unique, distincte de tous les individus qui la composent. La déduction du pouvoir souverain de la somme des volontés individuelles suppose l'existence d'un transfert idéal des droits qui prend la forme d'un *pactum subjectionis* concrétisé dans la volonté autonomisée du souverain. Le sujet politique hobbesien consent au divorce entre l'auteur et l'acteur, et accepte de déléguer son pouvoir à un vicaire, en devenant lui-même le simple spectateur d'une pièce qui met en scène ses propres décisions. En se rapportant à l'étymologie latine du mot, Hobbes identifie la personne avec le masque de l'acteur : personnifier, c'est jouer un rôle ou assurer la représentation de soi-même ou de autrui.

Partant, le souverain est l'épitomé d'un nouveau rapport à la représentation dans les deux sens, politique et esthétique, car, chez Hobbes, la Personne est identique à l'Acteur qui joue son rôle dans le cadre d'une mise en scène réalisée avec la complicité des spectateurs. Ainsi, Hobbes considère bien que : « une Personne est la même chose qu'un acteur, à la scène comme dans la conversation ordinaire ; personnifier, c'est tenir un rôle ou représenter soi-même ou un autre... »<sup>114</sup> Plus exactement, “[u]ne personne est celui dont les mots et les actions sont considérés soit comme étant les siens propres, soit en ce qu'ils représentent les mots et les actions d'un autre, ou de toute autre chose à quoi

---

<sup>111</sup> Bruno Accarino : *Rappresentanza, Lessico della politica*, Il Mulino, 1999, p. 50

<sup>112</sup> Bruno Accarino: Op. Cit. p. 49

<sup>113</sup> T. Hobbes: *Léviathan*, trad. Mairet, op. cit., p. 167

<sup>114</sup> Ibid., trad. Mairet, op. cit., p. 270. Cf. Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit.: “a Person is the same that an actor is, both on the stage and on common conversation; and to personate is to act, or represent himself or another”.



ils sont attribués véritablement ou fictivement ». <sup>115</sup> Ce qu'il faudrait remarquer encore c'est que, pour construire sa théorie de la représentation politique, Hobbes fait appel aux arts de la mimésis, notamment à la peinture au théâtre. <sup>116</sup> Il va jusqu'à suggérer qu'il n'a fait que traduire dans le langage politique des termes appartenant de droit au langage théâtral, termes qui pourrait dorénavant désigner « any representer of speech and action, as well in Tribunalls, as Theaters ».

Pour revenir à la question posée par le frontispice, en effet, pour Hobbes lui-même, celui-ci est réellement une image de synthèse, inspirée directement d'une expérimentation optique avec un tube multifocal qui permettait la recomposition d'une image unique à partir de plusieurs figures séparées. Dans une lettre du poète Richard Fanshawe, datant de la même période, le procédé est décrit de la manière suivante:

Your Highnesse may have seen in Paris a Picture [...] so admirably designed that, presenting to the common beholders a multitude of little faces (the famous ancestors of that noble man), at the same time to him that looks through a Perspective, there appears only a single portrait in great of the Chancellor himself. <sup>117</sup>

Or, pour Hobbes, cet effet optique représente une allégorie exacte de sa philosophie politique. En effet, dans une lettre que Hobbes adresse à William Davenant, auteur du poème *Gondebert* (1651), œuvre qui thématise exactement l'alternative entre guerre civile et souveraineté, Hobbes compare ce poème à un tel instrument optique:

---

<sup>115</sup> Ibid., Cf. Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit. I, XVII, p. 147: «a Person is he, whose words are considered, either as his own, or as representing the words and actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction.»

<sup>116</sup> Q. Skinner : Op. cit., p. 182: « as Hobbes himself emphasises, his terminology is largely taken from the theatre. By the time he was writing the idea of 'bearing' and 'presenting' *dramatis personae* on the stage had become sufficiently familiar.»

<sup>117</sup> Thomas Hobbes: «The Answer of Mr.Hobbes to Sr Will. D'Avenant's Preface before *Gondibert*», apud Bredekamp Horts: «Thomas Hobbes's visual strategies» in P. Springborg (éd.): *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, CUP, 2007, pp. 33-60. Voir notamment Horst Bredekamp: *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, trad. D. Modigliani, Maison des sciences de l'homme, 2003

I beleeeve you have seene a curious kind of perspective, where, he that looks through a short pipe, upon a picture, conteyning diverse figures, sees none of those that are paynted, but some one person made up of their parts, conveighed tot the eye by the artificiall cutting of a glass.<sup>118</sup>

La raison pour laquelle Hobbes choisit une image de synthèse afin de représenter le souverain est que celui-ci est lui-même le résultat d'une opération analogue, hypothèse confirmée par le fait qu'on retrouve chez Hobbes une allégorisation de la vision qui est mise en rapport avec les mouvements des passions.

D'autre part, lorsque Hobbes définit le Léviathan comme un « Dieu mortel » (« that mortal God, to which we owe under the immortal God, our peace and defence »<sup>119</sup>) cette caractérisation ne doit pas nous induire en erreur. Cette désignation de s'inscrit pas dans un cadre théologique, mais plutôt esthétique. En effet, la formule est aussi celle utilisée, à la moitié du XVIe siècle, par Vasari afin de montrer la supériorité artistique de Raphaël:

Per il che sicurissimamente puo dirsi che i possessori delle dote di Raffaello, non sono uomini semplicemente, ma dèi mortali (je souligne). E che quegli che coi ricordi della fama massano quaggiù fra noi per le opere loro onorato nome, possono ancora sperare in cielo guiderdone delle loro fatiche, come si vede che in terra fu riconosciuta la virtù, et ora e sempre sarà onoratissima la memoria del graziosissimo Rafaello.<sup>120</sup>

Si le Léviathan et l'artiste peuvent être également caractérisés comme des « dieux mortels », la raison réside dans le fait qu'ils participent tous les deux à une certaine forme d'éternité (qui n'est pas pour autant celle divine) : si la célébrité (« fama ») de Rafael lui assure une forme d'immortalité, la « personne » du souverain jouit aussi chez Hobbes d'une « éternité artificielle de la vie » (« artificall eternity of life »), mais en vertu de sa fonction, et non de ses qualités. Mais si la notion d'« éternité artificielle » reprend la

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 42

<sup>119</sup> T. Hobbes: *Leviathan*, op. cit., XVII, p. 158

<sup>120</sup> Giorgio Vasari : *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani*, da Cimabue insino a' tempi nostri, (1550), Giulio Einaudi, Torino, 1986

tradition médiévale étudiée par Kantorowicz, elle ne s'en confond pas pour autant. Ainsi, comme le montrent les effigies médiévales (« Doppeldecker ») analysées magistralement par E. Kantorowicz, le Roi survit en dépit et au-delà de sa mort en vertu du fait que « par son représentant individuel régnant, la dynastie en tant que telle était le tuteur perpétuel d'une Couronne perpétuelle, ou, plus correctement, la tête perpétuelle d'un corps de tuteurs... », <sup>121</sup> comme dans ces vers de *Macbeth* : « And yet the eighth appears/ Who bears a glass/ Which shows me many more ; and some I see/ That two fold balls and treble sceptres carry ». <sup>122</sup> Selon Kantorowicz, « la Couronne dans l'Angleterre de la fin du Moyen Age n'était pas la personne fictive que devint l'« Etat » continental pendant et après le XVI<sup>e</sup> siècle, une personnification en son nom propre qui, non seulement était au-dessus de ses membres, mais était aussi séparée d'eux. » (Ibid. p. 227). Au contraire, dans le système de Hobbes l'éternité artificielle est attribuée à une personne fictive et elle se rapproche de la symbolique baroque dans laquelle la persistance de l'état (la transmission de la souveraineté) est rapportée à un jeu de l'apparence.

---

<sup>121</sup> Ernst Kantorowicz : *Les deux corps du roi*, Essai sur la théologie politique au Moyen Age, trad. J. –Ph. Genet, N. Genet, Gallimard, 1989, p. 275. D'après Kantorowicz, au Moyen Age tardif, cette forme d'« immortalité » repose elle-même sur une synthèse, souvent confuse, de trois types de continuité : celle dynastique / biologique du corps naturel du roi, celle juridique/ corporative symbolisée par la transmission de la Couronne et, finalement, celle de la Dignitas, notion qui désigne « la singularité » de l'office royal, la souveraineté que la peuple avait placée dans le roi, et individuellement dans le roi seul. » (Ibid. p. 278)

<sup>122</sup> William Shakespeare : *Macbeth*, IV, 1, 119-21

## II.2. Rousseau, Tocqueville : la Terreur et le sublime démocratique

D'après Jean-Jacques Rousseau, c'est le peuple qui est le souverain auquel sont engagées les volontés des sujets.<sup>123</sup> Dans la conception rousseauiste, le souverain est l'Etat lui-même c'est-à-dire le peuple pris en corps, dont la liberté est inaliénable. Bien qu'il hérite de Hobbes un concept de souveraineté comme volonté unique et indivisible, supérieure à toute autre à l'intérieur de l'Etat, Rousseau opère une coupure sur la verticale de la tradition absolutiste car non seulement il fait résider la souveraineté dans le peuple plutôt que dans le monarque mais il situe aussi la souveraineté sur le plan immanent de l'être collectif. La clef du contractualisme rousseauiste réside dans la notion de « volonté générale » qui est le véritable fondement de l'autorité. A la différence des théories antérieures, le pacte rousseauiste ne suppose pas le dessaisissement des volontés individuelles au profit de la personne unique et extérieure du souverain, mais la notion paradoxale d'un contrat dont les sujets et le souverain sont « les mêmes hommes considérés sous différents rapports ».<sup>124</sup>

En passant le contrat social, l'individu «se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'Etat envers le Souverain ».<sup>125</sup> En essayant d'éviter la corrélation entre individualisme et absolutisme, Rousseau rejette la nécessité du recours à une instance extérieure (le Léviathan de Hobbes) dans la formation de la communauté politique, en opérant l'identification de la volonté individuelle avec celle collective. Rousseau postule aussi l'impossibilité de représenter la volonté et c'est pour cette raison qu'il refuse le principe libéral du mandat représentatif : selon lui, les députés sont des commissaires du peuple auxquels celui-ci a délégué un mandat impératif. La démocratie directe est le corolaire direct de la proclamation de la souveraineté populaire. Au contraire, lorsqu'on fait

---

<sup>123</sup> Jean-Jacques Rousseau : *Du contrat social*, in Œuvres complètes, III, Pléiade, 1964

<sup>124</sup> J.-J. Rousseau : « Lettre à d'Alembert », 1758, in *Œuvres V*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995

<sup>125</sup> J.-J. Rousseau : *Du contrat social*, I, VII, op. cit., p. 362

ressortir la souveraineté à la nation, cette décision conduit à la création d'un système représentatif, vu le caractère abstrait de l'instance détentrice de la souveraineté. Le système libéral, basé sur le mandat représentatif obtenu au nom de la nation, qui ne se confond pas avec la somme de ses parties, laisse une marge de manœuvre plus grande aux mandataires et semble plus favorable aux libertés individuelles, mais il le fait au prix d'une fictionnalisation de l'instance suprême.

Mais, à son tour, la théorie rousseauiste du contrat suppose certains décalages, comme l'a montré de manière éloquent Louis Althusser dans l'analyse qu'il lui consacre<sup>126</sup>. Le propos de Rousseau vise à résoudre le problème de Hobbes, qui décrit un contrat d'aliénation totale et asymétrique de la liberté des individus en faveur d'une instance extérieure absolue, le souverain, qui reçoit tout sans rien donner, car, bien qu'il soit constitué lui-même par le contrat, il n'en fait pas partie. A l'instar de Hobbes, Rousseau propose une théorie contractualiste de la société. Mais, pour éviter et le despotisme de fait et la contradiction hobbesienne qui suppose toujours l'existence d'un *Troisième Homme*,<sup>127</sup> Rousseau postule l'existence d'un contrat particulier, dans lequel une partie existe antérieurement à celui-ci, alors que la deuxième en est le produit. Pourtant, un décalage, refoulé par Rousseau, apparaît dès que les deux parties qui passent le contrat sont identifiées abusivement, c'est-à-dire lorsque l'auteur affirme que « Le pacte social est d'une nature particulière, et propre à lui seul, en ce que le peuple contracte avec lui-même. »<sup>128</sup> Le parallogisme vient de ce que la première partie qui contracte est l'individu pris dans l'isolement, alors que la deuxième représente l'individu pris collectivement, en communauté. Mais si, dans un premier moment, le « contrat social » n'est pas un véritable pacte mais un « contrat » sui-generis, dans un deuxième moment ce décalage est rattrapé, et cette-fois ci au prix d'une autre contradiction, qui consiste à postuler une équivalence entre l'aliénation totale (des biens et de la liberté) et un échange avantageux : « ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en

---

<sup>126</sup> Louis Althusser: *Solitude de Machiavel, et autres textes*, PUF, 1998

<sup>127</sup> L'existence de lui-ci est nécessaire du point de vue juridique car, si on veut rester dans l'ordre du droit, et non dans celui de la nature, on doit toujours avoir un arbitre entre le Souverain et le Peuple. Chez Rousseau, le Troisième Homme est superflu, vu qu'il n'y pas de Deuxième Homme et que « c'est le peuple qui contracte avec lui-même ».

<sup>128</sup> Apud L. Althusser, op. cit., p. 73

acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur assurer la légitime possession...»<sup>129</sup>

Ce problème engendre naturellement un autre paradoxe, celui du chiasme entre l'intérêt individuel et la volonté générale, qui débouche sur la postulation auto-contradictoire de la nécessité du Législateur. Le moment de la création de la loi, coïncide, chez Rousseau, avec l'instant même de l'actualisation du contrat social, qui loin d'être seulement une fiction, « re-vit dans tous les actes du Souverain, dans chacune de ses décisions législatives, expression de la volonté générale ».<sup>130</sup> La souveraineté devient proprement irréprésentable : dans les nouvelles conditions, comme le montre J. Starobinski,

On ne peut plus conserver le système de façades, d'écrans, de fictions, de masques séduisants qui en imposaient dans le monde de la culture aristocratique: désormais ils sont condamnés à disparaître, car ils sont éprouvés comme des éléments inertes, comme des obstacles malfaisants [...] Il arrivera que les démolitions révolutionnaires prennent des allures de fêtes, et que les fêtes de la Révolution fassent flamber les symboles accumulés de l'Ancien Régime. En faisant tomber la tête du roi, la guillotine détruit solennellement une grande image. Les cérémonies nationales à ciel ouvert tenteront de déployer des mouvements de masses, où le peuple aurait enfin l'occasion de se rencontrer lui-même et de se percevoir.<sup>131</sup>

Cette présence sublime du peuple à lui-même dans la fête remplace la théâtralité car, dans le régime rousseauiste, il faut éliminer « les spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur. »<sup>132</sup> A leur place, il faut introduire des fêtes en plein air, qui ne montreraient « rien », c'est-à-dire rien d'autre que les acteurs/ spectateurs eux-mêmes». (Ibid.)

---

<sup>129</sup> J.-J. Rousseau : *Du contrat social*, I, 9, apud Althusser, op. cit., p. 79

<sup>130</sup> L. Althusser : *Solitude de Machiavel*, op. cit. p. 84

<sup>131</sup> Jean Starobinski : *L'Invention de la liberté*, 1700-1789, Ed. Skira, 1964, p. 130

<sup>132</sup> J.-J. Rousseau : « Lettre à d'Alembert », 1758, in *Œuvres V*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995

Presque un siècle plus tard, le statut de la littérature et du théâtre dans l'âge démocratique devient un thème qui obsède les intellectuels, peut-être parce que l'époque sanctionne une reconfiguration radicale de l'ancien régime représentatif. Cette transformation fait l'objet d'une étonnante description anticipatrice publiée, moins d'un demi-siècle après la Révolution française, dans *De la démocratie en Amérique* (1835/1840). Les pages consacrées par Alexis de Tocqueville à l'influence du gouvernement représentatif sur les arts visent à dégager les lignes directrices d'un régime esthétique à venir, dans lequel l'avènement de la démocratie appelle à la nécessité de repenser le partage entre langue, art et politique dans le nouveau contexte qui impose leur indistinction croissante. Mais, plus précisément, la transformation apportée par la généralisation de l'égalité produit une destitution de l'œuvre littéraire qui correspond exactement à l'effritement de la communauté en l'absence d'une instance souveraine. La démocratie moderne produit à la fois une dis-société et un régime esthétique où l'œuvre littéraire est ramenée au rang de la marchandise. La fin du régime autonome de l'art et la disparition du « grand style » sont impliquées dans la marche irréversible vers l'Egalité.

Pour les auteurs postrévolutionnaires, le rapport entre la littérature et la nouvelle configuration politique se pose avec une urgence remarquable; ainsi, dès 1800, Mme de Staël lance la formule : « La littérature est l'expression de la société », qui suppose une imbrication nouvelle du politique et du littéraire.<sup>133</sup> Cette nouvelle conviction est d'ailleurs partagée également par les révolutionnaires et par les réactionnaires : dans la même époque, Louis de Bonald soutient la thèse du lien indissociable entre le régime politique et celui stylistique, en affirmant que le genre épique reflète l'unité du gouvernement monarchique. Par conséquent, « si le poète voulait mettre en épopée quelques événements d'une société populaire [...] il [lui] faudrait, en quelque sorte, constituer la société ».<sup>134</sup>

La révolution impose la reconfiguration du rapport entre l'écrivain et la société et le bouleversement du régime hiérarchique des genres, en déterminant l'apparition d'un

---

<sup>133</sup> Madame de Staël : *De la littérature considérée dans ses rapports avec l'institution sociale*, éd. G. Gengembre, J. Goldzink, GF, 1991

<sup>134</sup> Louis de Bonald : « Du style et de la littérature », cité par L. Jaume : *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*, Fayard, 2008, p. 309

rapport représentatif inédit. La pertinence idéologique de l'écrivain postrévolutionnaire est entérinée par Mme de Staël, celui-ci ayant la tâche d'être non seulement un accélérateur du progrès mais aussi un éclaireur de la nation et le principal inspirateur des lois. L'institution littéraire se voit investie d'une triple mission historique qui consiste à terminer la Révolution, à dissocier celle-ci de la Terreur et à défendre la figure de l'écrivain progressiste contre les accusations formulées par le parti réactionnaire. Mais aussi, le projet de Mme de Staël est de conceptualiser le nouveau régime politico-esthétique qui voit l'émergence simultanée de la démocratie et de la nation, c'est-à-dire « d'examiner quel devrait être le caractère de la littérature d'un grand peuple, d'un peuple éclairé, chez lequel seraient établies la liberté, l'égalité politique, et les mœurs qui s'accordent avec ses institutions ». <sup>135</sup>

C'est l'exemple de la démocratie américaine qui s'impose, d'autant plus que pour Mme de Staël l'enjeu principal serait de détacher la marche de l'égalité de la Terreur, moment « qu'il faut considérer comme tout à fait en dehors du cercle que parcourent les événements de la vie, comme un phénomène monstrueux que rien de régulier n'explique ni ne produit... » (Ibid.) Cependant, l'ouvrage de Mme de Staël ne contient pas une telle analyse, vu que les Américains « n'ont point encore de littérature formée ». Ce sera, après 1830, à Tocqueville d'entreprendre une telle critique par anticipation.

Lorsqu'il débarque sur le sol américain, Tocqueville se trouve entouré d'une « clameur confuse » qui s'élève de partout et qui assaillit l'oreille de l'observateur avec la force de mille voix lui parvenant en même temps. Ce tumulte produit par la parole démocratique est le résultat de l'égalité accomplie des conditions, « le fait générateur » qui exerce son influence « fort au-delà des mœurs politiques et des lois [...] il crée des opinions, fait naître des sentiments, suggère des usages et modifie tout ce qu'il ne produit pas. » <sup>136</sup>

La thèse la plus forte de Tocqueville est celle qui suppose une correspondance ponctuelle entre le régime de partage du commun basé sur la donnée fondamentale de la « souveraineté du peuple » et toutes les formes de représentation analogique. En effet,

---

<sup>135</sup> Madame de Staël : Op. cit., p. 297

<sup>136</sup> Alexis de Tocqueville : *De la Démocratie en Amérique*, in Œuvres complètes, II, Gallimard, 1992, p. 3 (DA)



selon Tocqueville, «en Amérique, le principe de la souveraineté du peuple n'est point caché ou stérile comme chez certaines nations ; il est reconnu par les mœurs, proclamé par les lois ; il s'étend avec la liberté et atteint sans obstacles ses dernières conséquences ». (DA, II, 60). A la différence des régimes monarchiques (où le pouvoir est extérieur à la société) et de ceux aristocratiques, (où il lui est à la fois intérieur et extérieur), la démocratie américaine illustre l'exemple d'un transfert sans reste de la souveraineté ancienne qui s'identifie sans reste au corps social :

...la société agit par elle-même et sur elle-même. Il n'existe de puissance que dans son sein [...] Le peuple règne sur le monde politique américain comme Dieu sur l'univers. Il est la cause et la fin de toutes choses ; tout en sort et tout s'y absorbe. (DA I, p. 63).

Ainsi, comme le montre Pierre Manent, la démocratie telle que la découvre Tocqueville dans la Nouveau Monde représente exactement la forme perverse de l'égalité décrite par Montesquieu dans l'Esprit des lois.<sup>137</sup> Cette évolution équivaut en fait à une ré-naturalisation de la politique qui s'exprime dans la disparition des rapports communautaires et notamment des « influences » et de la hiérarchie des patronages.<sup>138</sup> Dans un certain sens, la démocratie constitue une « dissociété », une communauté déliée, désœuvrée. L'opinion publique forme à elle seule le sensorium commune dans lequel se fait entendre la parole errante de la démocratie et dans lequel se déploie le sens proprement politique des arts. Mais cet espace commun est une arène de débats incessants plutôt qu'un lieu où circules les topos de transmission.

A la différence des régimes aristocratiques, la démocratie fait obstacle à l'action directe des produits de l'intelligence sur les masses : l'effet de ce que Tocqueville appelle la « démocratie naturelle » est inévitablement restreint dans « un pays où les citoyens, devenus à peu près pareils, se voient tous de fort près et, n'apercevant dans aucun d'entre eux les signes d'une grandeur et d'une supériorité incontestables, sont sans cesse ramenés vers leur propre raison comme vers la source la plus visible et la plus proche de la vérité ». <sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> Pierre Manent : *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, 1993, p. 23-24

<sup>138</sup> Ibid., p. 25

<sup>139</sup> *De la démocratie en Amérique*, op. cit., II, p. 521-523

Ainsi, la source de l'autorité ne doit plus être cherchée, dans le Nouveau Monde, aux rangs de l'aristocratie intellectuelle, mais bien dans l'opinion publique qui exerce souverainement son empire, en dessinant les contours de ce que Tocqueville appelle la « nouvelle physionomie de la servitude ». (Ibid., p. 523) L'autorité occupe un lieu vide, car, étant la prérogative de tous, le jugement n'appartient plus à personne. Aussi, comme la souveraineté est « éparpillée », la langue même s'y trouve bouleversée : « Quand les hommes, n'étant plus tenus à leur place, se voient et se communiquent sans cesse, que les castes sont détruites et que les classes se renouvellent et se confondent, tous les mots de la langue se mêlent... » (DA, II, p. 64)

La conjecture de Tocqueville est qu'il suffirait de scruter l'institution de l'autorité de l'opinion pour découvrir quel type d'art sera cultivé dans une telle société démocratique. Ainsi, même si « les habitants des Etats-Unis n'ont donc point de littérature », Tocqueville suppose non seulement qu'ils finiront bien par en avoir une, mais aussi qu'il est possible d'en déterminer le caractère par avance. (DA, II, 568) Par exemple, il n'y a aucun doute que les nations démocratiques vont donner une tournure utilitariste à la production des œuvres d'art. Car, à l'opposé des siècles de privilèges, où l'exercice légitime des arts était réservé à une caste artisanale, dans le nouveau régime égalitaire, chaque profession est ouverte à la foule et de sorte que la seule limitation imposée à l'ouvrier reste « la volonté du consommateur » (DA, II, 559)

A son tour, celui-ci n'est plus l'aristocrate qui « se immobile au point de grandeur où [il] est placé » (Ibid.) et qui impose son goût raffiné et conservateur aux artisans. Les extrapolations de Tocqueville, qui établit un rapport strict entre la formalisation et l'autonomisation de l'art et l'ordre aristocratique, anticipent les analyses sociocritiques qui mettent en miroir la structure du champ esthétique et la distribution sociale des rôles. L'aristocratie établit des rapports de solidarité horizontale qui influent fortement sur la sensibilité esthétique qui ne saurait s'exprimer que dans un langage normé. Au contraire, dans une démocratie, c'est la confusion et le mélange qui façonnent « la physionomie littéraire » de l'époque. Les lecteurs démocrates vont chercher de l'inattendu et du nouveau » (p. 571) sans considération pour les règles de l'art, les conventions et les distinctions de genre.

Ce goût pour l'innovation détermine aussi l'accélération d'une histoire littéraire dont les générations se succèdent dans un rythme effréné :

Si je devais dresser une généalogie de nos écrivains modernes, à la manière des Écritures, je dirais que Rousseau a vécu vingt ans et engendré Bernardin de St Pierre; que Bernardin de St. Pierre a vécu vingt ans et engendré Chateaubriand; que Chateaubriand a vécu vingt ans et engendré Victor Hugo et que Hugo, tenté par le Diable, engendre tous les jours. (Ibid.)

Dans les démocraties, les consommateurs sont en grand nombre et ont habituellement plus de besoins que des moyens ; ainsi « la nature du producteur et du consommateur se combine pour augmenter le produit des arts et en diminuer le mérite » (DA, II, p. 870, note)

Par conséquent, si dans les régimes aristocratiques l'art, qui est aimé « pour lui-même », risque de s'isoler dans un style d'exception, recherché et obscur, coupée du réel,<sup>140</sup> dans ceux démocratiques il risque de sombrer à la logique de la marchandisation : « Ainsi, la démocratie ne tend pas seulement à diriger l'esprit humain vers les arts utiles, elle porte les artisans à faire très rapidement beaucoup de choses imparfaites, et le consommateur à se contenter de ces choses. » (DA, II, 561). D'autre part, Tocqueville doit remarquer que « la démocratie ne fait pas seulement pénétrer le goût des lettres dans les classes industrielles, elle introduit l'esprit industriel au sein de la littérature » (DA, II, p. 572)

Tocqueville met donc en rapport le processus de la démocratisation et la fin du paradigme « autonomiste », dominé par l'idée de la souveraineté de l'esthétique. Cependant, malgré l'industrialisation et la marchandisation de l'art, la question de la grandeur de l'art, c'est-à-dire de la possibilité du « sublime » dans une démocratie, reçoit une réponse nuancée de la part de Tocqueville. De manière prévisible, les institutions démocratiques font viser plutôt au joli plutôt qu'au grand dans les arts : « Dans les aristocraties, on élève des statues de bronze, dans les démocraties on coule des statues de plâtre » (DA, II, 563) Les grands styles et thèmes semblent donc être disparus avec la fin du régime aristocratique. Pourtant, il n'en est rien : les nouveaux sujets poétiques,

---

<sup>140</sup> « Il arrivera quelquefois que les membres de la classe lettrée, ne vivant jamais qu'entre eux et n'écrivant que pour eux, perdront entièrement de vue le reste du monde, ce qui les jettera dans le recherché et le faux ; ils s'imposeront de petites règles littéraires à leur seul usage, qui les écarteront insensiblement du bon sens et les conduiront enfin hors de la nature ».

notamment l'idée de progrès et la vie de la multitude, peuvent constituer une véritable source de sublime démocratique :

Dans les siècles démocratiques, l'extrême mobilité des hommes et leurs impatients désirs font que [...] les nations elles mêmes s'assimilent, et toutes ensemble ne forment plus à l'œil du spectateur qu'une vaste démocratie dont chaque citoyen est un peuple. Cela met pour la première fois au grand jour la figure du genre humain. (DA, II, 587)

Par conséquent, si l'inspiration sublime ne saurait manquer aux poètes de l'âge démocratique, l'écueil qui les attend serait plutôt l'excès de la grandeur qui les fait aborder des motifs gigantesques dans un « style boursoufflé » (DA, II, 590). Pour Tocqueville, la possibilité d'un sublime démocratique ne contredit aucunement le processus irréversible de l'hétéronomisation de l'art, qui lui semble tout aussi irréversible que celui de la démocratisation de la société moderne.

## II.3. L'Etat esthétique : de Schiller à Lukács

L'analyse de Tocqueville sur la connexion entre le sublime et le régime démocratique met en relief précisément l'incommensurabilité, spécifique d'un régime basé sur la souveraineté populaire, entre la sphère privée et celle de la communauté. Le sublime démocratique est le résultat même de l'absence du lien communautaire, situation dans laquelle spectateur est confronté immédiatement à la « grande figure du genre humain ». Cela veut dire qu'au-delà de l'écueil qui consiste à viser un excès de grandeur, ou à réitérer une politique de la Terreur,<sup>141</sup> le sublime est, plus profondément, l'indice d'une crise de l'imaginaire de la communauté.

Une des premières réponses à cet effritement, entériné par la Révolution française, est le projet d'un Etat esthétique, formulé par Schiller en 1795 dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*.<sup>142</sup> Selon Habermas, le projet schillérien constitue une critique de la scission de la modernité dont le but ultime est d'ébaucher « une utopie esthétique imputant à l'art un rôle qui en fait le moteur de la révolution sociale. »<sup>143</sup> En effet, Schiller oppose la belle totalité grecque à la division typique de la modernité dans les termes les plus clairs : les Grecs ont construit une communauté basée sur l'accord des sphères, alors que chez nous autres Modernes « l'image de l'espèce [...] est fragmentée », non insérée dans les individus (L : VI, p. 105) Pour l'auteur des *Lettres esthétiques*, l'art peut jouer le rôle d'un médium qui renverse le processus de séparation des sphères :

Le pouvoir de sociabilité du beau et du goût doit se révéler dans le seul fait que l'art dévoile au grand jour du sens communautaire tout ce qui, dans la

---

<sup>141</sup> La relation ambiguë entre une esthétique du sublime et une politique de la Terreur devient un thème constant après la Révolution française, qu'on retrouve de Burke à Lyotard.

<sup>142</sup> Friedrich Schiller : *Lettres Sur l'éducation esthétique de l'homme/ Briefe Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, Aubier, 1943 (L)

<sup>143</sup> Jürgen Habermas : *Le discours philosophique de la modernité*, douze conférences, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, 1988.

modernité, a, en quelque sorte, fait sécession – le système des besoins déchaînés, l'État bureaucratique, les abstractions de la morale rationnelle et la science ultraspécialisée. (Ibid., p. 60)

Afin de pallier ce morcellement, Schiller, dont l'utopie forme la base de ce qu'in a appelé la « doctrine spéculative de l'art », <sup>144</sup> formule l'idée d'un façonnement (*Bildung*) censé constituer à la fois sur l'individu et l'Etat. Ce projet renverse la tradition contractualiste qui, de Hobbes à Rousseau présume que l'Etat est formé par la décision des sujets. Confronté aux forces de scission qui régissent la société moderne, dans laquelle la poursuite des « droits imprescriptibles » (L110-113) se traduit en dissociation des sphères de la sensibilité et de l'entendement, Schiller cherche une synthèse entre l'Etat dynamique et de l'Etat éthique. <sup>145</sup>

Or, c'est à l'art d'en fournir le modèle, car c'est celui-ci qui constitue le médium privilégié de la *Bildung*, en vertu du fait qu'il se trouve à égale distance du domaine purement sensible et de celui purement abstrait. Sa tâche devient celle d'assurer la « résurrection du sens communautaire détruit » (Habermas, Op. cit., p. 57) Le projet de Schiller présuppose une critique radicale de l'œuvre de Rousseau dans laquelle l'auteur des *Lettres sur l'éducation esthétique* voit un exemple du divorce moderne entre le sentiment (« *Empfindlichkeit* ») et l'intellect (« *Denkkraft* »), contradiction transposée dans l'opposition entre l'idylle littéraire et la théorie politique. Dans les *Lettres*, la politique est inséparable de l'idéal esthétique et c'est de leur collaboration que pourra

---

<sup>144</sup> Jean-Marie Schaeffer: *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, Gallimard, 1992, *Adieu à l'esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, 2000, *Les Célibataires de l'Art. Pour une esthétique sans mythes*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1996. Selon l'auteur, cette doctrine, dont l'émergence serait dans le premier romantisme allemand et l'aboutissement dans la philosophie heideggérienne de l'œuvre d'art, définit l'Art par son contenu essentiel de vérité philosophique. Schaeffer est un des critiques de cette tradition: « et usurpe « la place d'une description analytique des faits artistiques, en même temps que l'expérience esthétique se voit réifiée en jugement apodictique. » (*L'Art de l'âge moderne*, op.cit. p. 23-23)

<sup>145</sup> Habermas : Op. cit., p. 56 : « » À l'instar de l'esprit des affaires dans la sphère sociale, dans le royaume spirituel l'esprit spéculatif a fait sécession. Ainsi se sont formées, dans la société et la philosophie, deux législations contraires. Or cette opposition abstraite de la sensibilité et de l'entendement, du souci du fond et du souci de la forme, soumet les sujets éclairés à une double contrainte – physique et liée aux exigences de la nature, d'une part ; morale et liée aux exigences de la liberté, d'autre part... »

naître l'Etat de la raison du dépassement de l'Etat de la nécessité (Notstaat). En fait, Schiller avance une réfutation des théories du contrat social, qui falsifient la loi morale, en lui attribuant une origine temporelle et volontaire. Il faudrait en plus remarquer que Schiller ne voit aucune discontinuité profonde entre l'état de nature et celui de nécessité, vu que « dans les deux cas, le seul principe qui est souverain (« herrsche ») est un principe matériel, et l'homme est, du moins dans sa tendance ultime, un être sensible » (L : XIV, p. 305)

Le contrat n'est rien d'autre d'une formation idéologique qui justifie le passage de l'état de nature à l'état de nécessité dans lequel l'homme a été jeté par « la contrainte des besoins », « avant qu'il ait pu par sa liberté choisir cette situation » (L : III, p. 77) Arrivé à l'âge de la maturité, il essaie justifier l'état de la nécessité, en formulant une « fiction de l'enfance » qui exprime en fait ses aspirations raisonnables :

... il s'attribue dans cet état idéal une fin qu'il ne connaissait pas dans la réalité de sa situation naturelle, et une faculté de choisir dont il n'était pas alors capable ; il procède comme s'il recommençait à nouveaux frais et échangeait par un acte de clair discernement et de libre résolution sa situation d'indépendance contre celle des contrats (*Stand der Verträge*). (L : III, p. 79)

En fait, l'Etat qu'on essaye de justifier par les théories du contrat est encore un « état de la nature » car « tel est le nom que l'on peut donner à tout corps politique dont l'organisation primitive est l'œuvre des forces et non des lois » (Ibid.) Pour sortir de cet assujettissement, faussement conçu comme résultant d'un choix libre, l'homme doit s'améliorer lui-même, c'est-à-dire accomplir sa « vocation », qui est celle de concilier la nature et la raison dans une synthèse où « les deux législations doivent être pleinement indépendantes l'une de l'autre et pourtant s'accorder parfaitement ». (L : XIV, p. 305) Or, la constitution de l'Etat idéal (qui est désigné à la fois comme esthétique et rationnel) a pour condition une évolution de l'humain qui mette fin à la séparation kantienne entre nature et cognition, non en se subordonnant aux ukases extérieurs de la moralité abstraite, comme l'ont fait, après 1789, les partisans de la Terreur, mais en constituant une nouvelle forme de la souveraineté. Le passage d'une société individualiste, que l'absolu de la raison ne conduit qu'aux exigences de la domination matérielle, à l'Etat organique ne

saurait se passer d'une forme de médiation, que Schiller identifie dans le « libre jeu » de l'apparence esthétique.

La réponse que Schiller donne d'emblée à la question de la pertinence de l'art dans une situation où « les questions d'ordre moral offrent un intérêt plus immédiat » et où « c'est le besoin qui règne en maître et courbe l'humanité déchue sous son joug tyrannique » est sans équivoque : « pour résoudre dans l'expérience le problème politique [...] la voie à suivre est de considérer d'abord le problème esthétique ; car c'est par la beauté que l'on s'achemine à la liberté ». (L : II, p. 73) Pour Schiller, le lieu de conciliation entre l'universel et le particulier est l'œuvre d'art elle-même qui, en tant qu'expression de la subjectivité humaine, fournit à celle-ci le médium de sa libération. En même temps, la dimension proprement sociale de cette doctrine est suggérée fortement, dans la mesure où le divorce entre la Forme et la matière, l'intellect et les sens, reproduit les clivages de classe.

Si ce rapport se donne comme équation entre esthétique et société, il reste à comprendre la manière exacte dont l'œuvre d'art est censée réaliser l'accord entre l'être sensible et l'être raisonnable. Pour Schiller et la tradition de l'étatisme esthétique, l'antagonisme entre les deux natures du sujet ne saurait se résoudre qu'en trouvant un médium libre qui neutralise ce conflit qui est à la fois celui entre deux types d'Etat, deux conditions sociales et de deux types de pulsion (le « Stofftrieb » et le « Formtrieb »). Ainsi, la réalisation harmonieuse de l'homme et de l'Etat passe par la suppression dialectique des contraires qui sont reprises dans une synthèse libératrice et neutralisante. La Personne harmonieuse « ne doit pas aspirer à la forme aux dépens de la réalité, ni à la réalité aux dépens de la forme, mais [elle] doit bien plutôt chercher l'existence absolue par une existence définie, et par une existence absolue l'existence définie ». (L : XIV, p. 191)

Car le jeu esthétique, le « Spieltrieb » qui vise le beau, suspend les contradictions entre les deux pulsions tout en étant la forme pratique de la liberté. Comme l'affirme Jacques Rancière,<sup>146</sup> la neutralisation des pulsions contraires acquiert chez Schiller une fonction incontestablement politique: celle de suspendre les rapports de domination, vu la correspondance entre le pouvoir de la forme sur la matière et le pouvoir de l'Etat sur les masses. Le régime esthétique se spécifie par la présence de ce que J. Rancière appelle un

---

<sup>146</sup> Jacques Rancière: *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004.



« sensorium » hétérogène par rapport aux formes de l'expérience habituelle et qui se soustrait aussi à la servitude du travail par le « libre jeu » de « l'apparence ».<sup>147</sup>

En effet, selon Schiller, « l'homme ne joue que là où dans la pleine conception de ce mot il est homme, et il n'est tout à fait homme (entier) que là où il joue. » (L : XV, p. 205 : « ... der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo spielt »).

L'instinct de jeu (Spieltrieb) suspend le conflit des facultés, étant issu de leur collaboration et fournit une « représentation de l'infinité », comme on l'apprend dans le *Quatorzième lettre* :

L'instinct sensible réclame du changement, un contenu pour le temps ; l'instinct formel requiert la suppression du temps, l'abolition du changement. Par suite, l'instinct dans lequel les deux agissent de concert [...] l'instinct de jeu [...] viserait à supprimer le devenir dans le temps, à concilier le devenir et l'être absolu, le changement et l'identité. (L: XIV, p. 193)

Mais cette harmonisation suppose sa focalisation sur un objet, sur ce que Schiller appelle une « forme vivante » (« lebende Gestalt »), concept qui désigne la qualité esthétique des choses, c'est-à-dire leur beauté. Cette dernière ouvre l'accès à un domaine heuristique qui suspend les instincts contradictoires dans le pur jeu des apparences.

Mais il doit y avoir un objet spécifique qui procure au sujet cette conciliation et qui constitue pour lui un « symbole de sa destinée réalisée », c'est-à-dire de son humanité intégrale. Or, pour qu'il puisse concilier les conflits à la fois subjectifs et sociaux, cet objet spécifique doit assumer exactement la même fonction que celle du souverain dans la théorie politique moderne : celle d'une instance neutre, qui se trouve à la fois à l'extérieur et à l'intérieur de l'ordre juridique. Cela est aussi la définition de l'œuvre d'art dans l'esthétique schillérienne, comme on le voit clairement dans l'exemple de la *Junon Ludovisi*. La statue antique constitue une « libre apparence », close sur elle-même, mais d'une manière duale, en rassemblant les termes de la contradiction dans une « forme

---

<sup>147</sup> Ces réflexions apparaissent aussi dans *La parole muette*, Hachette, 1998, *Politique de la littérature*, Galilée, 2007

vivante ». L'ambivalence de la belle œuvre constitue, d'après Schiller, son trait le plus saisissant :

Ce ne sont ni la grâce ni la dignité qui nous parlent dans le visage sublime (« herrlichen Antlitz ») d'une Junon Ludovisi ; ce ne sont ni l'une ni l'autre, car ce sont toutes deux ensemble. La divinité aux traits de femme réclame notre adoration, cependant que la femme semblable à la divinité réclame notre amour. (L : XV, p. 207)

Cette ambivalence du spectateur est la réponse à la passivité de la statue qui figure « un monde complètement fermé » (Ibid.), fondé en lui-même, et une forme absolument autonome, dans laquelle il n'y a pas « de puissance en lutte avec d'autres forces, ni de scission par où le temps pourrait faire irruption » (« da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blösse, wie die Zeitlichkeit einbrechen könnte »). La souveraineté de la Junon Ludovisi fonde la communauté en pacifiant la guerre civile des pulsions, et elle le fait en vertu de son impassibilité, qui à la fois attire le spectateur et le rebute. Dans les termes de Rancière,

... la statue, comme la divinité, se tient en face du sujet, oisive, c'est-à-dire étrangère à tout vouloir, à toute combinaison des moyens et des fins. [...] et c'est seulement par cette étrangeté, par cette indisponibilité radicale qu'elle porte la marque d'une pleine humanité de l'homme et la promesse d'une humanité à venir [...] l'éducation esthétique qui suppléera la révolution politique est une éducation par l'étrangeté de la libre apparence, par l'expérience d'impossession et de passivité qu'elle impose.<sup>148</sup>

La beauté parfaite de la divinité, qui harmonise les deux instincts contraires, exerce une double action sur le sujet : apaisante et énergisante, en plongeant le spectateur à la fois dans « l'état de suprême repos et dans celui de suprême agitation ; il en résulte la merveilleuse émotion pour laquelle l'intelligence n'a pas de concept et la langue de nom ». (L/ XV, p. 209)

A la différence de Hobbes, Schiller assume une perspective historiciste dans laquelle l'évolution de l'humanité est mise en rapport avec le passage par trois stades séparés (il est vrai, il s'agit d'une fiction assumée comme telle par l'auteur) : le stade de

---

<sup>148</sup> J. Rancière : *Malaise dans l'esthétique*, op. cit., p.148

nature, celui esthétique qui inaugure le règne de la liberté et, finalement, celui moral. Le problème fondamental qu'il pose est celui de la médiation entre la nature et la raison. D'après Schiller, la souveraineté de l'œuvre a une action indirecte sur la formation morale de l'individu, en rendant possible l'acte d'autodétermination du sujet dans la mesure où elle brise l'empire de la sensation.<sup>149</sup>

La souveraine indifférence de la statue entraîne le spectateur dans le « libre jeu » des apparences en donnant naissance à la fois au domaine autonome de l'art et à une nouvelle entité collective. Mais elle ne le fait pas en promouvant un contenu déterminé, mais en déployant une logique formelle – la beauté n'a pas d'effet sur les facultés et ne réalise aucune fin particulière, morale ou intellectuelle (L : XXI, p. 263). Si elle produit des hommes (pouvant être appelée « notre deuxième Créateur », *ibid.*) c'est dans la mesure où elle les restitue au néant, à l'indétermination originaire. Selon Schiller, « à l'état esthétique, l'homme est donc un néant si l'on est attentif à tel ou tel résultat particulier » (L : XXI, p. 261) L'art exerce donc une action qui rappelle celle de la kénose mystique qui, bien avant Schiller, a été formulée de manière analogue par Meister Eckhart. Les analogies entre Schiller et le maître rhénan méritent une attention particulière notamment à cause de l'importance que ce motif de la dépossession a pris dans la tradition post-romantique, de Heidegger à Blanchot. Selon Lacoue-Labarthe, qui analyse précisément cette tradition politico-esthétique dont l'aboutissement serait Heidegger, l'imitation comme base de la communauté nationale a pour la condition de possibilité « que le sujet de l'imitation (génitif subjectif), l'imitant si l'on veut, ne soit rien par lui-même ou n'ait, selon Diderot, 'rien en propre'. Il faut donc qu'il ne soit pas déjà sujet. Cela suppose une impropriété native, une 'aptitude pour des rôles' [...] Ce pourrait être la variante 'négative', au sens de la théologie négative, de l'onto-typologie ».<sup>150</sup>

L'imitant doit être un sujet ek-statique, formé par une différence ou désistance originaire. Chez Blanchot et chez les post-structuralistes cette déhiscence du sujet qui rend possible la fictionnement du soi est irréductible. Tel n'est pas le cas dans la dialectique schillérienne qui suppose la relève de ce néant propre à l'état esthétique par une force

---

<sup>149</sup> Voir Robert Leroux: « Préface » aux *Lettres sur l'éducation esthétique*, op. cit., p. 14

<sup>150</sup> Philippe Lacoue-Labarthe : *La fiction du politique, Heidegger, l'art et le politique*, Christian Bourgois, 1987, p. 126

paradoxale qui est celle de la fécondité de la *Bildung*. Schiller est ainsi plus proche de Meister Eckhart dont la doctrine a une visée « morale » comme le répète le Thuringien à plusieurs reprises dans le *Processus Coloniensis* : pour se trouver elle-même l'âme doit non seulement s'anéantir (en ce qui concerne la conservation et la possession) mais aussi perdre Dieu dans le processus de cet anéantissement, « sortir de l'être même qu'elle possède dans l'image éternelle » (c'est-à-dire dans l'intellect divin qui est le Fils) et même de « la nature divine primitive » (qui est « opératoirement » dans le Père). Mais encore bien qu'elle soit sortie de son être créé et incréé, elle n'arrive pas à saisir le Royaume de Dieu car elle doit encore mourir de « sa mort la plus haute », perdre toutes ses désirs et toutes les images et être privée de toute essence: «L'âme qui est ainsi morte spirituellement est aussi capable de communiquer aux autres un savoir ou une image ; car tel esprit est mort et enseveli dans la déité ; et la déité ne vit pour personne que pour elle-même». <sup>151</sup>

Comme le remarque W. Wackernagel, <sup>152</sup> l'abstractionnisme eckartien présente un parcours qui consiste dans la traversée du champ sémantique ambigu de l'« image » (entre « bilde » et « imago ») : pour être engendré dans / à l'image de Dieu il faut être dés-engendré / dévêtu des images créaturales afin d'aboutir au-delà même du Verbe-image «là où bürgelîn et gotheit ne forment qu'un». Le terme essentiel qui permet ce processus d'abstraction est chez Eckhart l'« inquantum » : « en tant que » le bon est bon il n'est ni fait ni créé car «dans le bon la Bonté s'engendre elle-même.» (*Processus Coloniensis*, réponse au IV<sup>e</sup> article). Vladimir Lossky précise qu'en se repliant sur lui-même par l'inquantum, le concret se dégage de la forme abstraite qui le définit.

Purifié par la réduplication, le terme concret atteint un niveau d'abstraction qui le précède non seulement logiquement, mais aussi dans le sens métaphysique d'une formalité participée. Réduit ou plutôt exalté au niveau

---

<sup>151</sup> Maître Eckhart : *Traité et sermons*, trad. A. de Libera, Flammarion, 1993, p. 403

<sup>152</sup> W. Wackernagel : « *Ymagine Denudari : Éthique de « l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart »*, p. 155

de l'abstrait, le concept se montre identique avec la formalité abstraite :  
iustus, inquantum iustus, est ipsa iustitia.<sup>153</sup>

C'est seulement parce que le bon ou le juste est considéré exclusivement comme le signifiant de la Bonté, que la différence ontologique peut se réduire à une simple univocité analogique. L'abstraction a une dimension spirituelle et se donne à lire comme une forme d'*Entbildung* qui réalise la remontée vers l'« être » originel par « une sorte d'*Aufhebung* progressive de l'analogie vers l'univocité, et même vers l'unité.»<sup>154</sup>

Chez Schiller et Eckhart, la formation (« *Uber-Bildung* ») de l'homme intégral suppose une néantisation radicale, mais qui n'est pas définitive. D'après Schiller, «s'il faut considérer la disposition esthétique de l'âme comme étant à un certain égard un néant, à savoir lorsque l'on a en vue des effets particuliers et précis, il y a lieu par contre de la tenir, à un certain autre égard, pour l'état plein de la réalité la plus élevée... » (L : XXII, p. 267) La totalité effectuée par l'œuvre d'art aboutit, aussi bien chez Schiller que chez Eckhart, à la création d'un homme nouveau, l'«homme noble » dans le cas du maître dominicain, qui est le produit d'une paideia mystique. L'analogie est évidemment limitée, car chez Schiller c'est la fonction esthétique qui neutralise les pulsions conflictuelles.

Le formalisme est évident dans des énoncés comme : « Dans une œuvre d'art vraiment belle, le contenu doit compter pour rien, tandis que la forme y fera tout ; car la forme seule agit sur la totalité de l'homme, le contenu au contraire sur des forces isolées seulement » (L : XXII, p. 275) ou bien : «Le vrai secret du maître artiste consiste donc à détruire la matière par la forme » (Ibid.) Mais, s'il y a bien une anticipation du modernisme dans le *Lettres* de Schiller, celui-ci ne saurait être celui de la clôture matérielle de l'œuvre qui actualise les possibilités d'un médium particulier, spécifique de chaque forme artistique, comme chez Greenberg et ses épigones. Le médium exalté par Schiller, comme l'observe aussi Rancière (Op. cit., p. 41) n'est pas la matérialité de l'œuvre, mais l'actualisation d'une Forme vivante, d'un « sensorium » communicatif qui s'oppose à la matérialité physique et au contenu représentatif (« *Inhalt* »). Cette nuance est essentielle s'il s'agit de restituer le sens de l'entreprise schillérienne : en effet, celle-ci

---

<sup>153</sup> Vladimir Lossky : *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, J. Vrin, 1998, p. 110.

<sup>154</sup> W. Wackernagel : Op. cit. p. 155

ne doit pas être lue rétrospectivement ni comme une anticipation de la politisation de l'art, c'est-à-dire comme un plaidoyer pour un art engagé, ni comme une préfiguration de la deuxième vague du modernisme « formaliste ». Pour décrire le projet schillérien, Rancière fait appel à la notion de métapolitique qui serait une « pensée qui entend venir à bout du dissensus politique en changeant de scène, en passant des apparences de la démocratie et des formes de l'Etat à l'infra-scène des mouvements souterrains et des énergies concrètes qui les fondent ». (Op. cit., p. 50)

Il s'agirait d'une doctrine qui oppose l'idée d'une « révolution des formes sensibles » à une « révolution des formes d'Etat » dont les deux versants inséparables sont, comme le montre aussi l'exemple de Mallarmé, la clôture auto-référentielle de l'œuvre et son ouverture, sa dissipation dans un « cérémonial de la communauté » : « D'un côté donc, la vie collective à venir est enclose dans le volume résistant de l'œuvre d'art ; de l'autre, elle est actualisée, dans le mouvement évanescent qui dessine un autre espace du commun. » (J. Rancière : Op. cit., p. 50)

Ce passage de l'intériorité de l'œuvre à l'extériorité de l'espace politique est très explicite chez Schiller, qui joue constamment sur l'analogie entre l'Etat comme situation subjective (Stand) et l'Etat comme « forme objective de la totalité des sujets » (Staat) qui représente « l'homme idéal » :

Tout individu, peut-on dire, porte en lui, en vertu de ses dispositions natives un homme idéal [...] Cet homme pur que l'on peut discerner plus ou moins distinctement dans chaque individu est représenté par l'Etat (Staat), lequel est la Forme objective et en quelque sorte canonique en laquelle la multiplicité des sujets aspire à se réunir. (L : IV, p. 87)

L'Etat rationnel culmine dans la réunification de l'universel et du particulier dans une synthèse « organique » qui a pour modèle formatif l'existence de l'œuvre d'art. Sa condition de possibilité est l'existence des « hommes esthétiques » qui contribuent à la formation de l'Etat (Staat) rationnel comme organisme, non pas comme mécanisme. La réfutation du contractualiste et plus précisément de l'équivalence établie par Hobbes entre l'Etat et la machine est ici directe. Les individus ne sont plus les rouages du grand « Homme artificiel » hobbesien, mais ils sont à la fois des moyens et des fins. A la différence de l'artisan, qui peut, sans hésiter, « faire violence » à la matière amorphe qu'il

utilise, il en va autrement pour « l'artiste homme d'Etat » (L : IV, p. 91) qui doit faire de l'homme « à la fois sa matière et sa fin ».

Si l'utopie schillérienne reste surdéterminée par l'universalisme kantien sans quitter le cadre général d'un certain libéralisme,<sup>155</sup> sa postérité s'avère plutôt contradictoire : les *Lettres sur l'éducation esthétique* ont nourri non seulement les premiers Romantiques allemands, en exerçant aussi une vaste influence sur le modernisme en général, mais elles ont pu être lues comme une préfiguration de l'esthétisation du politique propre au fascisme.

Le premier paradigme que le projet schillérien rend possible, est celui qui réinterprète l'utopie d'une communauté harmonisée en identifiant l'Etat rationnel avec la nation comme œuvre d'art organique. C'est sur la base de ce renversement historique qu'on a pu voir dans le statisme esthétique de Schiller une forme de proto-fascisme. Paul de Man en fournit un bon exemple, lorsqu'il situe l'origine du nationalisme culturel dans le collectivisme esthétique de Schiller qui aurait ouvert la voie à la conceptualisation autoritaire de la culture dont le point culminant serait amalgame, opéré par Goebbels, de l'artiste et du Führer. Dans cette lecture, la souveraineté de l'œuvre d'art comme figure de la liberté et liant de la communauté serait traduite directement par le fascisme dans la figure du Chef. S'il est inexact de soutenir qu'une telle possibilité soit déjà implicite dans la promesse schillérienne d'un Etat esthétique, il reste que cette connexion, fruit d'une lecture approximative, a été formulée réellement par le courant réactionnaire et anti-contractualiste pour lequel l'Etat s'identifie avec l'existence naturelle et organique du *Volk*.

Cette transformation a lieu dans les cercles contre-révolutionnaires qui opposent l'unité de la nation à celle de la société issue du contrat rousseauiste, fondée sur la notion de souveraineté populaire. Il est vrai qu'originellement le nationalisme est lié aux mouvements radicaux situés dans le sillage de la Révolution française ; mais l'éthos républicain demeure imperméable à toute définition essentialiste de la nation.<sup>156</sup> Le concept de la nation comme entité dense, insondable, caractérisée par une culture locale unique et par des liens ethnique substantiels est la création des idéologues contre-

---

<sup>155</sup> David Aram Kaiser: *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, Cambridge UP, 1999

<sup>156</sup> Eric Hobsbawm : *Nations and Nationalism since 1780*, Programme, Myth, Reality, Cambridge UP, 1999

révolutionnaires comme Joseph de Maistre (voir ch. II). Pour les Jacobins pas exemple, les Juifs étaient des Français à plein droit dès qu'ils acceptaient la souveraineté du peuple qui elle seule constituait la nation. Au contraire, pour les contre-révolutionnaires, l'équation peuple/Etat supposait, en amont, un critère d'indentification ethnique et linguistique, thèse qui renverse le constructivisme des républicains. Pour ces derniers, l'unité de la nation est à la fois naturelle et culturelle, en reposant sur une mémoire commune, des pratiques sociales, une langue spécifique et des liens héréditaires, de sang. Cette doctrine affirme l'existence des nations distinctes qui doivent exister comme des états souverains et que les individus qui les forment ne peuvent se soustraire à communauté qui représente le véritable sujet de l'histoire. La superposition de l'Etat politique et de la patrie culturelle se fait sur l'assise d'une vision organiciste pour laquelle, comme l'affirme Herder, « la nation est une plante de la nature ».<sup>157</sup>

En définissant, comme on va le montrer dans le chapitre suivant, la nation comme incarnation d'une « âme collective », Joseph de Maistre ouvre la voie à l'assimilation de la nation comme totalité hétérogène, close sur elle-même, à l'œuvre d'art qui, dans le récit de Schiller, manifeste la même structure. Cette synthèse est l'œuvre du romantisme allemand qui arrive à mettre en parallèle la souveraineté de l'œuvre d'art et celle de la nation. En montrant que la langue est la création d'une ethno-culture, Herder postule une relation substantielle entre *Volk* et *Sprache* dont les poètes sont les chaînons essentiels. Cette conclusion s'ensuit nécessairement une fois qu'on a admis que c'est la langue qui coagule la communauté en incarnant son âme profonde. La tâche du poète devient celle de réveiller et d'électriser l'inconscient collectif : « tout comme le fer qui attire l'aimant, comme l'étincelle électrique qui suit son chemin, omniprésente et toute-puissante, le véritable, le pur, le divin art poétique influence les peuples et les nations ».<sup>158</sup>

La critique romantique de l'*Aufklärung* prend comme cible, comme celle de Schiller, l'universalité vide du concept, mais elle n'aspire plus à la réconciliation rationnelle des contraires, mais à la mise en avant de la particularité insondable. Chez Schiller et ses continuateurs, parmi lesquels il faudrait compter aussi Fichte, qui, malgré

---

<sup>157</sup> Cité par G. Delannoi: «La théorie de la nation et ses ambivalences», dans *Théories du nationalisme*, Kimé, 1991, p. 11

<sup>158</sup> J.G. Herder: *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité*, Agora, 1991.



son patriotisme enflammé, appartient encore au projet républicain, l'Etat parfait est le terme final de l'histoire, le produit d'un processus éducatif. Au contraire, les Romantiques allemands assignent une identité transcendante à la nation en la conceptualisant dans les termes d'un sujet collectif dont l'individualité reste incommunicable. Le « code transcendantal du romantisme », <sup>159</sup> se décline selon une synthèse qui met la nation en rapport avec un concept du sublime, une doctrine de l'individualité idiosyncratique et un concept de l'œuvre d'art comme voie privilégiée d'accès à l'absolu. Selon ces auteurs, l'identité de la nation allemande n'est pas proprement politique, mais mythologique et culturelle et suppose un acte de création qui engendre une nation à venir sur le modèle d'une Grèce idéale et mystique, différente de celle classique – modèle qui fournit la matrice du nationalisme français et qui sera réinvesti, notamment par les maurrassiens, avec la mission de régénérer la nation, et de surpasser les impasses de la III<sup>e</sup> République. L'être de la nation finit par se confondre avec l'existence singulière de l'œuvre d'art que les partisans de l'« absolu littéraire » situent sur un piédestal sublime, position qui lui permet d'effectuer la réunification du peuple.

Cette effectuation est aussi le résultat d'un processus de fictionnement dans lequel l'artiste arrive à jouer le rôle du prêtre, du médiateur et du souverain. Car l'artiste est, comme l'affirme Schlegel, « celui qui a son centre en soi-même ». <sup>160</sup> La notion de la souveraineté personnelle du « génie » qui est hissé sur le même niveau que la divinité, est propre à une religion esthétique, « une religion dans les limites de l'art », <sup>161</sup> anticipée déjà par le texte de Schelling, Hölderlin et Hegel, « Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand » (1796). Par ailleurs, cet étonnant brouillon contient une critique explicite à l'adresse du modèle politique contractualiste hobbesien en appelant même à la destruction de l'Etat conçu sur le modèle mécanique :

... je veux montrer que l'Etat étant quelque chose de mécanique, il n'y a pas plus d'idée de l'Etat qu'il n'y a une idée de la machine. Seul ce qui est objet

---

<sup>159</sup> Bernhard Giesen : *Intellectuals and the Nation, Collective Identity in a German Axial Age*, Cambridge UP, 1998

<sup>160</sup> Friedrich Schlegel : *L'Idée*, trad. fr. dans Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy : *L'absolu littéraire, Théorie de la littérature du romantisme allemande*, Seuil, 1978, p. 210-211

<sup>161</sup> P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy : *Ibid.*, p. 203

de la liberté s'appelle Idée. Nous devons donc dépasser l'Etat ! – car tout Etat est obligé de traiter l'homme comme un rouage mécanique ; et c'est ce qu'il ne doit pas ; il faut donc qu'il disparaisse.<sup>162</sup>

Au modèle artificialiste hobbesien qui a engendré cette « misérable œuvre humaine que sont l'Etat, la constitution, le gouvernement, la législation » les auteurs opposent la valeur pédagogique de l'œuvre d'art, et notamment de la poésie qui devient « l'éducatrice de l'humanité ». Ces idées sont encore compréhensibles dans un cadre schillérien ; ce qui apportera une transformation radicale de cette référence, c'est la redéfinition romantique de l'œuvre d'art comme totalité organique issue d'un acte divin de création. Selon T. Todorov, le précurseur de cette révolution esthétique serait Karl Philipp Moritz, pour lequel « la nature du beau consiste en ce que son être intérieur se trouve en dehors des limites de la faculté de penser, dans son surgissement, dans son propre devenir ».<sup>163</sup> En tant que résultat d'un acte de création, l'œuvre devient l'analogon d'une entité naturelle, étant, comme celle-ci, une totalité close, qui existe de manière autonome et qui n'est plus la représentation d'une réalité perceptible. Selon Schelling, la différence entre une entité naturelle et une œuvre d'art réside dans le fait que « l'être naturel présente à l'état d'indivision ce que la production artistique représente après la division, mais réuni ».<sup>164</sup>

D'un autre côté, comme elle n'a pas de but extérieur, l'œuvre d'art est définie par son essence intransitive et intraduisible. L'œuvre est donc de nature symbolique ; la conception allégorique qui a fourni l'arrière-plan des théories de l'Etat moderne se trouve rejetée de manière catégorique. D'autre part, cette exaltation du symbole se manifeste, chez Moritz, dans une réévaluation de la mythologie qui, selon cet auteur, ne se résout pas dans sa signification allégorique, mais dont les figures ne s'illustrent qu'elles-mêmes. Les principes de cette herméneutique « littérale » seront repris par Schelling dans sa *Philosophie de la mythologie*, où il affirme que « la mythologie n'est pas allégorique : elle est tautégorique. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement ; au lieu d'être

---

<sup>162</sup> « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », dans P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, op. cit.

<sup>163</sup> Cité par Tzvetan Todorov : *Théories du symbole*, Seuil, 1977, p. 186

<sup>164</sup> Ibid. p. 224

une chose et de signifier une autre, ils ne signifient que ce qu'ils sont ».<sup>165</sup> La nature symbolique de la mythologie se manifeste, comme dans le cas de l'œuvre d'art, par une « indifférence » souveraine qui neutralise l'opposition entre la lecture schématique et la lecture allégorique : « L'en-soi [de la mythologie] n'est ni allégorique ni schématique, mais il est l'indifférence absolue des deux –leur côté symbolique. »<sup>166</sup> La mythologie grecque, qui sert ici de modèle s'éloigne de l'allégorique dans la mesure où ses figures sont « tautégoriques », c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des simples signifiants mais « des êtres réels qui sont en même temps ce qu'ils signifient ». (Ibid.)

Dans le « Plus ancien programme... », la réalisation de la communauté supposait la création d'une « nouvelle mythologie » qui serait à la fois un « monothéisme de la raison et du cœur » et un « polythéisme de l'imagination et de l'art ». Schelling reprendra ce programme en montrant que c'est la mythologie qui façonne l'identité d'un peuple en étant un processus théogonique qui procède des puissances divines elles-mêmes. Le sujet de la mythologie nouvelle traverse les textes de premiers romantiques et il reste lié de manière intime à une conception symbolique de l'art et à une vision organiciste du peuple. Il est aussi important de remarquer la place occupée par la tragédie dans le code romantique : chez Schelling, la tragédie est le modèle de la liberté politique<sup>167</sup> et de la belle totalité qui transcende la confrontation entre particularité et universalité. L'attaque des Romantiques contre l'objectivité de l'Etat se traduit aussi dans une redéfinition du consensus civil qui devient le résultat d'une création artistique autotélique et qui s'identifie avec l'essence particulière du peuple. L'essence de celui-ci est aussi d'être une œuvre d'art façonnée par un leader charismatique, l'Artiste / Homme-d'Etat, figure qui obsède toute l'époque romantique et qui sera héroïsée, parmi d'autres, par Carlyle.

D'après Isaiah Berlin<sup>168</sup> ce complexe qui combine l'organicisme mythologique et le culte de l'Artiste-Souverain aurait fourni au fascisme ses idéologèmes fondamentaux.

---

<sup>165</sup> F.-W. Schelling : *Introduction historico-critique à la philosophie de la mythologie*, trad. J. F. Courtine, Gallimard, 1998, p. 237

<sup>166</sup> F.-W. Schelling : *Textes esthétiques*, éd. X. Tilliette, Klincksieck, 1978, p. 48

<sup>167</sup> F.-W. Schelling : *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Œuvres, X, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1950

<sup>168</sup> Isaiah Berlin: «Preface» in H. G. Schenk: *The Mind of the European Romantics*, Oxford UP, 1979

Dans *Le mythe nazi*,<sup>169</sup> Nancy et Lacoue-Labarthe fournissent une généalogie du national-socialisme à partir de l'exigence romantique de créer une « nouvelle mythologie » sur le modèle d'une Grèce à la fois « apollonienne » et « dionysiaque », synthèse rendue possible par la confrontation tragique. Ce récit expliquerait la place essentielle accordée au théâtre dans cette métapolitique de l'art, car c'est à travers ce cérémonial total (dont les célébrations wagnériennes de Bayreuth offrent un aperçu) que se réalise la liturgie communautaire, comparable avec l'unification de la *polis* dans le rituel tragique. C'est aussi pour cette raison que, au contraire de Benjamin, les auteurs ne voient pas dans l'idéologie national-socialiste une simple esthétisation du politique, mais, plus profondément, la production du politique comme œuvre d'art. Le chiasme national-socialiste entre le mythe et le peuple obéit à une logique complexe car elle suppose la création d'une forme (Gestalt) à partir d'un « génie » racial et local qui est lui-même une entité idéale, qu'on ne saurait réduire à une simple donnée biologique.

Ce déplacement totalitaire opéré par l'utopie de Schiller n'est pas spécifique de la droite, mais débouche, plus généralement, sur une conception qui trouve dans la clôture de l'œuvre l'impulsion pour création d'un monde nouveau caractérisé à la fois par « la suppression de la dissensualité politique et de l'hétérogénéité esthétique » (Rancière Op. cit., p. 55) et qui doit échouer dans une forme de totalitarisme. L'hypothèse qui sous-entend mon propos est que l'ambiguïté de l'héritage schillérien n'est pas seulement visible dans l'opposition entre un courant fasciste qui voit dans l'œuvre la préfiguration organique d'un Etat total, mais elle se manifeste aussi à l'intérieur du camp marxiste, par exemple dans le débat qui oppose Adorno et Lukács sur la question de la relation entre l'œuvre d'art et la totalité politique.

C'est Georg Lukács qui se trouve à l'origine de la réinterprétation de l'utopie schillérienne dans le contexte nouveau de la révolution socialiste qui, au début des années 1920, semblait encore vouée à créer une société radicalement nouvelle. Dans *Histoire et conscience de classe* (1922)<sup>170</sup>, Lukács essaie de dévoiler

...le fondement historique et social qui a donné à l'esthétique, à la conscience relative à l'art, une portée philosophiquement globale que l'art

---

<sup>169</sup>, J.-L. Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe: *Le mythe nazi*, Ed. de l'Aube, 1991

<sup>170</sup> Georg Lukács : *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922, trad. fr. K. Axelos, Éditions de Minuit, 1960

n'avait jamais pu posséder dans l'évolution antérieure. Cela n'implique évidemment pas que l'art lui-même aurait connu objectivement une époque de floraison incomparable. Objectivement, ce qui a été produit sur le plan artistique au cours de cette évolution ne soutient pas de loin, à l'exception de quelques cas tout à fait isolés, la comparaison avec les époques antérieures de floraison. Ce dont il s'agit, c'est de la portée théorique et systématique, de la portée philosophiquement globale qui revient pour cette époque au principe de l'art. (Op.cit., p. 137)

Lukács revisite donc l'idée schillérienne d'une « totalité concrète » dans laquelle la forme s'accorde au contenu et qui résout les antinomies apparentes entre l'individuel et le général, la contingence et la nécessité. Mais, lorsque « Schiller étend le principe esthétique bien au-delà de l'esthétique et cherche en lui la clef de la solution à la question du sens de l'existence sociale de l'homme », malgré « l'aspect grandiose de son entreprise et la perspective féconde de sa méthode », son échec s'ensuit de manière implacable. Et cela parce qu'il doit se confronter directement avec la problématique du capitalisme qu'il ne saurait résoudre de manière simplement esthétisante. D'après Lukács,

... si l'homme n'est totalement homme que 'là où il joue', on peut certes, à partir de là, saisir l'ensemble des contenus vitaux et, dans la forme esthétique, comprise aussi largement que possible, les arracher à l'action mortelle du mécanisme réifiant. Ils ne sont, cependant arrachés à cette action mortelle que dans la mesure où ils deviennent esthétiques. Autrement dit, soit le monde doit être esthétisé, ce qui signifie se dérober au problème proprement dit et transformer à nouveau et d'une autre manière le sujet en un sujet purement contemplatif, réduisant à néant l'action; soit le principe esthétique est élevé au rang de principe façonnant la réalité objective, mais alors il faut mythologiser l'entendement intuitif ainsi découvert. (Ibid., p. 139)

Cette réaction est poussée à ses dernières conséquences par les premiers romantiques allemands et notamment par la philosophie mythologique de Schelling. Lukács en prend la relève, en formulant une critique de la scission produite par la désintégration capitaliste de la société bourgeoise, dans laquelle le général se fragmente en une multitude de faits irrationnels gouvernés par un réseau de lois formelles.

Sa contribution essentielle est la fameuse théorie de la réification qui représente une actualisation de la critique marxienne du fétichisme de la marchandise formulée dans le I<sup>er</sup> livre du *Capital*. Selon Marx, le travail humain envisagé sous l'aspect de la marchandise acquiert un caractère « mystique » et « énigmatique » en vertu duquel le rapport social déterminé des hommes entre eux revêt pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles.<sup>171</sup>

Dans l'échange, le travail des producteurs se convertit en marchandise, en acquérant la forme d'un rapport social. Ce processus est, selon Marx, analogue à celui qui fait, au niveau religieux, que « les produits du cerveau humain ont l'aspect d'être indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux ». Cette analogie permet de parler d'un fétichisme inséparable de la forme-marchandise comme mode de production.<sup>172</sup> Dans ce système économique, le travail réel des producteurs est donc hypostasié et acquiert l'apparence d'une existence impersonnelle autonome soumise à des lois inflexibles. La conséquence de cette situation est que les relations sociales entre les producteurs sont externalisées en tant que lois incontrôlables du marché. Mais cette égalisation de travaux divers n'est valable que dans un système dominé par la production marchande, dans lequel la valeur d'échange est objectivée et projetée sur les produits eux-mêmes et sur les relations sociales entre les producteurs.<sup>173</sup>

Dans le chapitre central de *Histoire et conscience de classe*, Lukács explore les conséquences de l'analyse marxienne du fétichisme de la marchandise qui est propre à la structure de la société capitaliste. D'après Marx, « le processus d'échange des marchandises ne se présente pas primitivement au sein des communautés naturelles, mais là où ces communautés cessent d'exister, c'est-à-dire à leurs limites, aux quelques points où elles entrent en contact avec d'autres communautés. C'est ici que commence le troc qui

---

<sup>171</sup> Karl Marx : *Le Capital*, Livre I, 4, dans *Œuvres, Économie*, éd. M. Rubel, Gallimard, Pléiade, 1963

<sup>172</sup> Ibid. p. 606

<sup>173</sup> Ibid. : « Le caractère mystérieux de la forme marchande consiste donc simplement en ce qu'elle renvoie aux hommes les caractères sociaux de leur propre travail, en les présentant comme des caractères objectifs des produits mêmes du travail, comme des propriétés sociales naturelles de ces choses, et par conséquent, de la même manière, le rapport social des producteurs à l'ensemble du travail, comme rapport social extérieur à eux, rapport entre objets. Par ce quiproquo les produits du travail deviennent des marchandises, des choses suprasensibles bien que sensibles ou des choses sociales. »

a ensuite sa répercussion au sein même de la communauté, sur laquelle il agit comme dissolvant ».

Le point de départ de la théorie de la réification élaborée par Lukács est précisément « la constatation de l'action dissolvante exercée par le trafic marchand tourné vers l'intérieur [...] de l'édifice social »<sup>174</sup> ; son contenu est l'examen de la pénétration par la forme marchande de la société, qui est transformée selon l'image de celle-ci. La forme-marchandise se manifeste, dans son essence, comme une « catégorie universelle de l'être social total » (Ibid.) qui détermine aussi un processus croissant de rationalisation du travail qui entraîne son morcellement progressif. Dans l'économie marchande moderne, ce processus de mécanisation a deux conséquences : d'une part le processus de production doit rompre avec l'unité organique du produit dont l'unité est dorénavant reconstruite de manière abstraite. D'autre part, cette scission pénètre l'âme même du travailleur qui est soumis à des conditions de production taylorisées. Il y a une correspondance concrète entre la mécanisation du travail imposée par la forme marchandise et la dislocation du sujet.

Mais, plus précisément, l'autonomisation de la production contraint le travailleur à adopter une attitude contemplative devant le processus mécanique et impersonnel de la production : de cette manière les catégories même de la représentation sont altérées. Dans un raccourci étonnant qui anticipe les analyses de la postmodernité, Lukács affirme que le système capitaliste « ramène le temps au niveau de l'espace » et produit une sorte de matérialisation de la durée qui entre dans une sorte de stase :

Le temps perd ainsi son caractère qualitatif, changeant, fluide : il se fige en un continuum exactement délimité, quantitativement mesurable, rempli de « choses » quantitativement mesurables (les travaux accomplis par le travailleur, réifiés, mécaniquement objectivés, séparés avec précision de l'ensemble de la personnalité humaine) : en un espace. (Ibid. p. 96)

Ces modifications issues de la soumission totale de la société au processus économique reflètent à la fois la scission identifiée par Schiller au cœur de la modernité après la disparition de la communauté organique et le processus de formalisation et bureaucratisation généralisées dans la société capitaliste. Si on reste au pur niveau

---

<sup>174</sup> G. Lukács : *Histoire et conscience de classe*, op. cit., p. 91

phénoménal, le monde capitaliste présente l'apparence d'une fragmentation croissante, d'une évolution chaotique, mais cela ne veut pas dire que la loi de la réification qui le gouverne soit incapable de construire une totalité. En fait, dans la modernité, il y a à l'œuvre un processus cohérent de conversion de la communauté naturelle en marché mondialisé, qui recèle, sous les semblants de l'abstraction et de l'autonomisation, une unité dialectique réelle. Selon Lukács, cette totalité capitaliste doit être refusée dans la mesure où elle présuppose la réification et le fétichisme généralisé et la dissociation entre l'immédiateté et l'universalité implacable des lois du Marché. La solution envisagée par Lukács suppose l'accomplissement d'une révolution socialiste réalisée par le prolétariat comme sujet-objet de l'histoire devenu conscient de lui-même et qui devrait conduire à la construction d'une totalité concrète qui puisse fournir les médiations éliminées par le capitalisme.

La totalité véritable se confond avec la conscience de classe du prolétariat, à condition d'entendre par celle-ci non pas la somme des conceptions empiriques de celui-ci, mais sa vérité concrète incarnée par les travailleurs et dont le Parti se fait le porteur historique. Les mésaventures politiques de Lukács après la publication de *Histoire et conscience de classe* l'ont amené à rétracter ses thèses et à se concentrer sur une solution esthétique à l'impasse de la réification. Ainsi, à partir des années 1930, Lukács a formulé un vaste programme qui se propose de montrer que seulement œuvre d'art réaliste-critique est l'expression d'une totalité authentique. Selon Eagleton,<sup>175</sup> la réalité des camps et le stalinisme, dont Lukács a été l'apologiste ambigu, conduisent celui-ci à promouvoir l'idéologie esthétique comme allégorie du triomphe de la conscience de classe du prolétariat : la doctrine du réalisme, défendue par Lukács dans ces années, ne serait par conséquent qu'une version dialectisée de l'idéologie romantique du symbole. La doctrine lukácsienne rompt avec l'économisme de la IIe Internationale, tout en s'opposant à la mode avant-gardiste ; mais en luttant sur un double front, il s'expose à reconduire l'équivoque entre la totalité capitaliste et celle prolétarienne.

---

<sup>175</sup> Terry Eagleton : *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell UP, 1990



La localisation exacte de cette position devient problématique, et cela en dépit de son étonnante clarté. Pour Lukács,<sup>176</sup> il y aurait trois types-idéaux d'œuvres dans l'art contemporain : l'antiréaliste, qui constitue une défense du système existant, l'avant-gardiste, qui exprime la réification sans la transcender et le réaliste-critique, bourgeois ou socialiste, qui parvient à représenter la totalité objective. La médiation sociale opérée par l'art selon s'inscrit chez cet auteur dans un paradigme internaliste, qui, s'écartant de la théorie du reflet systématisée par Plekhanov, postule néanmoins une correspondance entre les catégories structurelles du roman et le principe interne des formations de classe. Contre les critiques avant-gardistes, Lukács soutient que l'expressionnisme et le surréalisme fournissent des allégories du capitalisme qui, d'une part, représentent à la fois une mise en scène dénonciatrice des la désagrégation des rapports de production et la réification fétichiste et un épiphénomène de ces tendances. Le principe allégorique implique l'existence d'une vision du monde qui « refuse la signification immanente à l'être et à l'action humaine », c'est-à dire l'essence même de la praxis révolutionnaire. L'allégorisme, tel qu'il est défendu par Walter Benjamin dans l'essai sur le drame baroque, proposait une correspondance exacte entre la mort de l'historicité, envisagée comme un processus continu de déchéance et l'abandon du symbole dans la pratique artistique de l'avant-garde qui valorise la désagrégation, la fragmentation et la rupture entre signifiée et signifiant. Le refus avant-gardiste de la totalité médiatisée est identifié par Lukács avec son impuissance politique. En s'inscrivant en faux contre les apologies de l'avant-garde articulées par des néo-marxistes proches de l'Ecole de Francfort (Adorno, mais aussi Bloch et Benjamin), Lukács relègue les productions expérimentales au pur plan de la reproduction mimétique de l'apparence fétichisée du réel : le rapport des écrivains comme Kafka ou Joyce avec la structure capitaliste de la production est non seulement immédiat et spontané mais aussi abstrait et allégorique. L'art d'avant-garde entérine le divorce entre l'« esprit » et la réalité et constitue une poursuite de l'irreprésentable dont le rôle est de masquer la nature totalisante du procès de fétichisation qui « imprime à la totalité la marque du pur statisme ».<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Voir notamment : *Problèmes du réalisme*, 1932-1940, et *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, trad. M. de Gandillac, 1960.

<sup>177</sup> G. Lukács : *La signification...*, op. cit., p. 64

La lecture lukácsienne de l'œuvre de Kafka réduit celle-ci à une « image de la société capitaliste (avec un peu de couleur locale autrichienne) »<sup>178</sup> qui pousse à l'extrême l'allégorisme abstractisant des artistes de l'avant-garde. Chez Kafka par exemple, le hic et nunc est renvoyé immédiatement aux déterminations ontologiques transcendantes, ce qui a pour effet de projeter la structure de la période impérialiste sur l'être intemporel. Cet « antiréalisme » qu'on retrouve chez Joyce, Kafka, Musil, Beckett, compense le subjectivisme irrationnel des œuvres par un raffinement formel qui n'aboutit jamais à la représentation d'une totalité médiatisée et qui, politiquement, est non seulement inutilisable, mais aussi coupable de faire le jeu des forces réactionnaires. Les écrivains modernistes occupent chez Lukács exactement la place assignée par Hegel à la « conscience malheureuse », qui ne fait que refléter, de manière impuissante, la structure du capitalisme monopolistique.

A l'opposé de cette littérature de l'angoisse, le réalisme critique produit des œuvres qui, tout en étant autonomes par rapport aux lois du capital, rassemblent des modèles médiatisés de la réconciliation. Ces œuvres sont en phase avec la marche de l'histoire vers le progrès, mouvement objectif annoncé par « la déroute des plans atomique, le recul de la guerre froide, l'apparition à l'horizon de perspectives pacifiques » (Ibid. p. 160) Bien que techniquement démodée, la formule utilisée par Thomas Mann manifeste une cohérence interne qui est censée se communiquer à la société totale.

La dimension politique de l'esthétique réaliste promue par Lukács est caractérisée par un optimisme foncier et par la foi non seulement dans la mission émancipatrice de l'URSS mais aussi sur la possibilité d'un Front socialiste dont le correspondant littéraire serait l'alliance du réalisme « bourgeois » de Thomas Mann et de celui socialiste de Maxime Gorki. Malgré le fait qu'il ait toujours refusé le principe jdanovien de la *Tendenzliteratur*, de même que la conception étroite du réalisme-socialisme stalinien, Lukács n'abandonne que très tardivement sa foi d'origine hégélienne dans la totalité à laquelle mènerait le socialisme réellement existant, et cela malgré les démentis apportés par l'existence des camps ; en même temps, ce parti-pris le conduit à mettre en question de manière parfois dogmatique la contribution des œuvres modernistes au processus d'émancipation. La conception qui oppose une objection rédhitoire à la signification

---

<sup>178</sup> Ibid., p. 82

émancipatrice de l'art d'avant-garde a reçu une réplique très dure de la part de Theodor W. Adorno, notamment dans l'article intitulé de manière suggestive : « Une communication extorquée ».

Dans cette étude consacrée à *La signification présente du réalisme critique*<sup>179</sup>, Adorno accuse Lukács d'avoir consenti à un sacrificio dell'intelletto en acceptant de défendre des thèses proches du dogmatisme stalinien et en réanimant le déterminisme vulgaire de la théorie du reflet. La virulence de l'attaque organisée par Adorno contre Lukács peut surprendre, car, d'une part, les penseurs de la Théorie critique ont repris l'analyse lukácsienne de la réification et, d'autre part, Adorno connaissait parfaitement les mésaventures politiques qui ont déterminé le raidissement idéologique du théoricien hongrois. Mais, comme le montre Marc Jimenez,<sup>180</sup> la virulence de la critique adornienne s'explique par le refus de reconnaître d'une coupure nette entre la première esthétique lukácsienne (celle de *L'âme et les formes* et de *La théorie du roman*) et celle postérieure à 1930, et cela malgré le fait que dans *La théorie du roman* (1918) ce genre particulier était pour Lukács l'expression de la dissonance irréconciliable au cœur du réel, entre le sujet et l'objet.<sup>181</sup>

Selon Adorno, malgré son insistance sur la dissonance, Lukács est, dès le début, tributaire d'une œuvre close dont l'idéal se communique à la société elle-même, postulat qui est refusé de la manière la plus claire par l'auteur de la *Théorie esthétique*. Comme il l'écrit aussi dans une note de *Philosophie de la nouvelle musique* : « l'œuvre d'art unie est bourgeoise ; l'œuvre d'art mécanique appartient au fascisme ; l'œuvre d'art fragmentaire vise, dans le stade de la négativité totale, l'utopie ».<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> Theodor W. Adorno : « Une réconciliation extorquée », dans *Notes sur la littérature*, trad. S. Muller, Flammarion, 1984, p. 171-199

<sup>180</sup> Marc Jimenez : *Vers une esthétique négative*, op. cit., p ; 266

<sup>181</sup> G. Lukács : *Théorie du roman*, op. cit.

<sup>182</sup> Th. W. Adorno : *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. H. Hildenbrand, Gallimard, 1962, p. 135

## II.4. Foucault, Blanchot : le Dehors et la question de l'avant-garde

Dans la première période de son parcours, Foucault n'interroge pratiquement jamais, de manière explicite, la corrélation entre la nouvelle épistémè représentative et l'émergence des théories théologico-politiques qui supposent précisément le caractère artificiel, fonctionnel, du mythe du souverain. L'explication de cette lacune a été fournie par Foucault lui-même qui avoue que « *Les Mots et les Choses* se situe à un niveau purement descriptif qui laisse entièrement de côté toute analyse des rapports de pouvoir qui sous-tendent et rendent possible l'apparition d'un type de discours ». <sup>183</sup>

Selon le philosophe, dans le contexte politique des années 1960, le problème des mécanismes du pouvoir ne saurait être posé de manière explicite car il était surdéterminé par les enjeux de la Guerre Froide : « à droite, il n'était posé qu'en termes de Constitution, souveraineté, etc., donc en termes juridiques ; du côté du marxisme, en termes d'appareils d'Etat. La manière dont il s'exerçait concrètement [...] on ne la cherchait pas ; on se contentait de le dénoncer chez l'autre. » <sup>184</sup> Ce n'est qu'après 1968, remarque-t-il, que les tactiques et les techniques du pouvoir ont pu être analysées, car c'est dans le contexte des révoltes que « la fécondité vraisemblable » de ces analyses, qui étaient jusqu'alors restées hors du champ, a été révélée.

Effectivement, dans *Les Mots et les choses*, lorsqu'il évoque Hobbes, Foucault se limite plutôt à expliciter le rapport entre le paradigme discursif classique et la nouvelle relation à la monnaie apparue au XVII<sup>e</sup> siècle, qui envisage celle-ci en termes de représentation. Cependant, Foucault fournit, dans *Les mots et les choses*, une reconstitution archéologique de la mutation moderne du pouvoir, dans lequel le souverain cesse d'avoir le monopole du visible. Car, dans les *Les mots et les choses*, Foucault

---

<sup>183</sup> M. Foucault : « De l'archéologie à la dynastie », dans *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 1973

<sup>184</sup> M. Foucault : « Entretien », *Dits et écrits III*, op. cit. p. 146

identifie, à l'intérieur de ce qu'on a l'habitude d'appeler « la modernité occidentale », des failles épistémiques entre trois régimes principaux d'historicité : analogique (jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle), représentatif (à partir du XVII<sup>e</sup> siècle) et autoréflexif (à partir du XIX<sup>e</sup> siècle).

Selon Foucault, avant le XVII<sup>e</sup> siècle les mots appartiennent de droit au monde, au même titre que les choses elles-mêmes, auxquelles ils s'enchevêtrent. Le régime de signification propre à l'Occident jusqu'à l'époque de la Renaissance repose donc sur le principe de l'*analogia entis* généralisée dans laquelle se confondent les signes et les choses. A cette époque, le langage, dans son essence inquestionnée, restait en dehors du problème de la signification ou de la représentation. Car, selon Foucault, pour les humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle la confusion des langues et ce qu'on appellera plus tard l'arbitraire du signe ne sont que le reflet de la catastrophe de Babel. Mais s'il a perdu la transparence première et sa ressemblance immédiate aux choses, le langage n'est pas pour autant coupé du monde mais il en constitue une des parties les plus opaques, étant lié aux planètes, aux animaux et aux herbes par des liens analogiques forts. La reconstitution de l'ordre du monde par la disposition des mots dans l'espace reste encore possible et c'est à ce projet que s'attèlent les encyclopédistes du XVI<sup>e</sup> siècle : la réversibilité intégrale, bien qu'ébranlée, reste encore l'idéal régulateur du savoir, selon un chiasme qu'on retrouve, de manière inattendue, avec l'avènement de la littérature moderne.

C'est grâce à celle-ci que le langage retrouve cette consistance de chose qu'il avait à la Renaissance, malgré la cassure épistémique qui sépare les deux ordres (langage de la Nature à déchiffrer infiniment, langage de la littérature, s'auto-réfléchissant infiniment). La figure liminaire, qui se trouve à la charnière de deux époques et de deux régimes de signification, est celle de Don Quichotte qui « lit le monde pour démontrer les livres » mais, en même temps, erre dans un nouveau désert de la signification où « l'écriture cesse d'être la prose du monde ; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente ; les similitudes déçoivent tournent à la vision et au délire... »<sup>185</sup> Ce que montre l'exemple de Don Quichotte est qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle la capacité de lire dans le grand *Liber mundi*, d'identifier la *conniventia* secrète entre mots et choses, de se situer dans la dérive

---

<sup>185</sup> M. Foucault : *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 61

textuelle infinie des ressemblances et des rappels, est devenue tout bonnement un des symptômes de la folie.

Ainsi, comme le précise Foucault, « le fou, [...] comme fonction culturelle indispensable, est devenu, dans l'expérience occidentale, l'homme des ressemblances sauvages », « aliéné dans l'analogie » statut qu'il partage d'ailleurs avec le poète qui, lui, « au-dessous des différences nommées et quotidiennement prévues, retrouve les parentés enfouies des choses, leurs similitudes dispersées ». (Ibid. p. 63) L'épistémè classique remplace la présence réelle du Verbe inscrit à même la chair du monde par le principe de la représentation :

La Renaissance s'arrêtait devant le fait brut qu'il y avait du langage : dans l'épaisseur du monde [...]. A partir du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est cette existence massive et intrigante du langage qui se trouve élidée. [...] A la limite on pourrait dire que le langage classique n'existe pas. Mais qu'il fonctionne : toute son existence prend place dans son rôle représentatif, s'y limite et finit par s'épuiser.<sup>186</sup>

Le langage n'est plus une chose parmi d'autres choses mais bien une fonction définie par l'ordre de sa succession interne et par sa visée représentative. Son fonctionnement présuppose l'arbitraire du signe et son origine peut être rapportée à une forme non seulement contractuelle mais surtout relationnelle. La discontinuité entre l'ordre des ressemblances et celui classique suppose une refonte complète de l'appareil sémiotique suite à laquelle le signe est censé représenter le monde tout en mettant en abyme cette opération.

Si, dans *Les mots et les choses*, Foucault ne discute pas l'aspect politique de cette transformation, la lacune sera comblée dans les cours de 1978 - *Sécurité, territoire, population*, dans lequel l'auteur traite du remplacement du paradigme analogique ou pastoral par celui classique ou gouvernemental. L'équivalence est claire lorsque Foucault parle d'un « monde entièrement finaliste, un monde anthropocentré, un monde de prodiges, de merveilles et de signes, un monde enfin d'analogies et de chiffres » qui « constitue la forme manifeste du gouvernement pastoral de Dieu sur ce monde ». Et, continue-t-il,

---

<sup>186</sup> M. Foucault : *Les Mots et les choses*, op. cit. p. 93

...[c]'est cela qui disparaît [...] exactement entre les années 1582 et 1650, au moment de la fondation de l'épistémè classique ». La naissance de la gouvernementalité moderne est contemporaine du « déploiement d'une nature intelligible dans laquelle les causes finales petit à petit vont s'effacer, l'anthropocentrisme va être mis en question » et le monde sera « purgé de ses prodiges, de ses merveilles et de ses signes...<sup>187</sup>

Une autre conséquence de cette transformation est un dédoublement réflexif qui affirme la suprématie du regard : les relations entre choses et signes nécessitent la distance et la transparence du médium, comme conditions de la visibilité en soi. Par conséquent, ce n'est pas un hasard si Foucault choisit un tableau comme épitomé du paradigme classique de la représentation. En même temps, on ne saurait non plus considérer comme fortuit le fait que le tableau particulier mis en exergue par Foucault pose exactement le problème de la représentation du souverain.

En choisissant *Les Ménines* (1656-9) de Velasquez comme point de départ de sa reconstitution archéologique, Foucault reconnaît implicitement que la question de l'éclipse la souveraineté se trouve au cœur de la problématique classique, dans la mesure où c'est précisément le rapport représentatif entre le souverain, l'artiste et le spectateur qui préside à la configuration d'un nouveau régime esthétique et politique. *Les Ménines* est une œuvre qui est contemporaine de la théorie de la souveraineté exposée par Hobbes, à la croisée des années 1650, dans *Léviathan*. Or, l'hypothèse fondamentale de *Les Mots et les choses* est qu'il y aurait une correspondance significative entre les divers régimes de discursivité et de savoir qui se trouvent à l'intérieur du même paradigme épistémique.<sup>188</sup> L'analyse qui ouvre le livre décrit un rapport entre figure du souverain et celle du peuple dans lequel, (non sans rapport peut-être avec l'image pixélisée de Hobbes et Bosse), la condition de visibilité du premier dépend de l'invisibilité de l'autre. Ce

---

<sup>187</sup> M. Foucault : *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 141-142

<sup>188</sup> C'est ce postulat qui permettra à Foucault de définir l'épistémè « non pas [comme] une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque » mais comme « l'ensemble de relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives ». (M. Foucault : *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 250)

rapport est dévoilé de manière très claire par Foucault comme étant le mécanisme représentatif qui sous-entend le dispositif paradoxal mis en place dans *Les Ménines*.

L'hypothèse foucaldienne est d'ailleurs appuyée par des recherches plus récentes qui identifient dans le passage de la royauté de type médiéval à la souveraineté moderne « une mutation profonde de l'économie du visible », <sup>189</sup> suite à laquelle le monarque ne témoigne plus, dans son éclat, de la gloire invisible qu'il représente, mais au contraire, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, il se fait lui-même invisible :

Loin de réactiver la forme d'une tyrannie occulte, le monarque invisible illustre la transmutation juridique du corps royal, la séparation croissante de l'Etat avec la société, la concentration du pouvoir dans une machine administrative centralisée et, à un tout autre niveau, l'éloignement du divin [...] hors de l'espace des actions humaines. <sup>190</sup>

Cependant, l'analyse foucaldienne des *Ménines*, sur laquelle débute *Les mots et les choses*, fait l'impasse sur la question proprement politique de la souveraineté. Cette occultation semble être à l'origine des plus fortes objections qui lui ont été adressées depuis. Mais, faute d'avoir situé cette analyse dans le contexte plus large de l'analyse du pouvoir développée postérieurement par Foucault, ces critiques me semblent manquer leur cible. Ainsi, comme l'auteur n'explicite pas ce rapport, il n'est donc aucunement étonnant si le principal reproche qu'on a adressé à l'analyse foucaldienne porte sur son caractère anachronique. Selon la formule de Daniel Arasse, Foucault fait reposer son interprétation sur « une fiction particulièrement arbitraire » <sup>191</sup> lorsqu'il affirme: « il nous faut donc feindre de ne pas savoir qui se reflète au fond de la glace, et interroger ce reflet au ras de son existence. » <sup>192</sup> Arasse croit convaincre Foucault d'anachronisme précisément parce que celui-ci aurait « démocratisé » et « républicanisé » <sup>193</sup> le tableau, parce qu'il aurait éludé complètement la question de la souveraineté.

---

<sup>189</sup> M. Senellart : *Les arts de gouverner*, op. cit. p. 279

<sup>190</sup> M. Senellart : Op. cit., p. 280

<sup>191</sup> Daniel Arasse : « L'œil du maître » dans *On n'y voit rien, Descriptions*, Denoël, 2000, p. 183

<sup>192</sup> M. Foucault : *Les mots...*, op. cit., p. 25

<sup>193</sup> D. Arasse : Op.cit. p. 183



La fiction foucaldienne serait anachronique car, en 1656, on ne pouvait aucunement « feindre » de ne pas savoir que c'est bien le couple souverain qui se reflète dans le miroir de l'arrière plan.<sup>194</sup> Si Arasse croit pouvoir mettre en question l'interprétation de Foucault qui, en postulant l'identité entre la place du souverain et celle du spectateur, c'est parce que celle-ci occulterait la visée principale des *Ménines* et que le paradigme classique fournit un modèle ambigu de la souveraineté.<sup>195</sup> Selon Louis Marin, au XVII<sup>e</sup> siècle,

...le roi n'a plus qu'un seul corps, mais ce corps unique en vérité en réunit trois, un corps historique physique, un corps juridique politique et un corps sacramentel sémiotique, le corps sacramentel, le « portrait » opérant l'échange sans reste (ou tentant d'éliminer tout reste) entre corps historique et corps politique.<sup>196</sup>

Par conséquent, le paradigme représentatif classique est subordonné à une théologie politique qui permet d'identifier la « présence réelle du roi sous les espèces de

---

<sup>194</sup> Qui plus est, comme on la découvert récemment, le chef-d'œuvre de Velasquez est originairement un tableau privé, et, qui plus est, une œuvre dynastique, dédiée principalement au regard du souverain : le sujet de la version de 1656 est la désignation de l'infante Marguerite comme héritière du trône. Mais la naissance, l'année suivante, d'un descendant mâle du roi, oblige Velasquez de modifier le tableau. Selon Arasse, la décision prise par Velasquez, dans la version de 1659, de se représenter lui-même en train de peindre la famille royale n'influe pas de manière substantielle sur le sens de l'œuvre, qui reste une célébration du souverain relayée par une affirmation baroque de la peinture comme capricho : le dispositif imaginé par Velasquez serait donc « une fiction rendant hommage au roi, discrètement, avec cette sprezzatura, cette fausse nonchalance où l'art cache l'art et dont Baldassare Castiglione avait fait la plus haute qualité du parfait courtisan » (Arasse, Op. cit., p. 191)

<sup>195</sup> Selon Arasse, le tableau de Velázquez constituerait un « hommage éclatant au souverain qui se trouve confirmé en ce que Louis Marin a appelé 'la position de l'absolu monarque' ». Cependant, il faudrait remarquer que l'analyse fournie par Louis Marin de la représentation du souverain au XVII<sup>e</sup> siècle est plus nuancée que Daniel Arasse. ne le laisse entendre. Il est vrai que, d'une part, d'après Marin, le paradigme classique de la souveraineté est construit de telle manière qu'« on pourrait dire du portrait du roi ce que le discours théologique a élaboré de l'eucharistie : le roi se figure lui-même, dans son portrait visible dont l'épiphanie incessante, en tous lieux et en tout temps, célèbre la multiple présence; mais ce portrait – sacrement est également mémorial d'histoire, il est représentation d'un absent dans l'érection de son monument... » (Louis Marin : *Le portrait du roi*, Les Editions de Minuit, 1981, p. 255)

<sup>196</sup> Ibid., p. 21

son portrait » à celle du Christ dans l'hostie. Cette équivalence produit aussi des effets juridiques, la loi étant l'effet performatif d'une situation d'énonciation dans laquelle l'Etat et le souverain sont identiques: «Corps sacramentel du roi, le portrait du roi en monarque absolu signifie et montre ce lieu de transit entre le nom en qui le corps est devenu signifiant et le récit, l'histoire, par où la loi est devenue corps ».<sup>197</sup> Mais cette identification est mise en question à l'intérieur du classicisme par les logiciens du Port-Royal pour lesquels la phrase «Le portrait de César, c'est César», n'est aucunement équivalente à l'énoncé de Jésus-Christ: «Ceci est mon corps», car, dans le premier exemple, il s'agit d'une équivalence qu'il faudrait entendre «en signification et en figure», non comme si le signe était réellement identique à la chose. Par contre, «Ceci est mon corps» doit être compris comme une assertion qui implique une présence réelle du Christ dans l'hostie. La contiguïté entre les deux énoncés est donc trompeuse, puisque la copule prédicative n'a pas le même sens dans les deux exemples.

Subséquentement, on doit prendre en compte aussi la fonction neutralisante de la représentation par rapport au pouvoir comme lutte-à-mort et ses conclusions confirment celles formulées par Foucault au sujet de la place de la représentation dans l'épistémè classique. En effet, le quadrillage sémiotique classique convertit le pouvoir en puissance: « d'un côté, la représentation met la force en signes [...] et, d'un autre, elle signifie la force dans le discours de la loi». (Ibid. p. 11) Cette double opération, de négation et de virtualisation de la force brute, préside à sa transformation en loi: «la force par et dans la représentation se donnera comme justice, c'est-à-dire comme loi obligatoirement contraignante sous peine de mort.»

Dans l'épistémè classique, la représentation fonctionne comme accomplissement «différant», c'est-à-dire comme signifiant du fantasme de la souveraineté absolue, du «désir absolu du pouvoir». Ainsi, force est de reconnaître que ce n'est qu'au niveau de fantasme que le clivage entre l'équivalence représentative et celle substantielle puisse être neutralisé: «C'est cette frontière que le désir absolu du pouvoir traverse avec la représentation fantastique du monarque absolu dans son portrait et dans son nom...»<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Ibid. p. 20

<sup>198</sup> Ibid. p.18

Il est essentiel de rappeler cependant que l'idéologie de la théorie du droit divin a été démystifiée de manière éclatante précisément au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les *Pensées* de Pascal par exemple, qui dévoile les «cordes de l'imagination» qui mettent en mouvement le mécanisme de la souveraineté:

La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui plient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur ... Et le monde, qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle ; et de là viennent ces mots : 'Le caractère de la Divinité est empreint Sur son visage,' etc.<sup>199</sup>

Partant, l'analyse foucauldienne des *Ménines* ne « démocratise » pas abusivement la mise en scène de la monarchie absolue car elle postule que bien qu'il se trouve à la limite du visible, le reflet du roi détient la fonction précise d'ordonner la représentation autour de ce centre fantasmatique. Cependant, à un niveau second, en se constituant en «représentation de la représentation», la lecture foucauldienne suggère que *Les Ménines* révèle bien les «cordes» et les codes imaginaires qui manient le mécanisme politique absolutiste. Implicitement, la composition des *Ménines*, organisée autour d'un centre évanescent (le reflet du couple royal), élide le sujet souverain au profit du pur jeu des représentations, tout en démontrant le manque de pertinence des catégories anthropologiques pour la lecture des œuvres classiques. Le paradoxe du tableau est que les souverains, bien qu'ils occupent le dehors de l'image, n'étant présents à l'intérieur de celle-ci que dans « la plus pâle, la plus irréelle, la plus compromise de toutes les images », <sup>200</sup> sont en même temps ceux qui «ordonnent autour d'eux toute la représentation; c'est à eux qu'on fait face, vers eux qu'on se tourne, à leurs yeux qu'on présente la princesse dans sa robe de fête». (Ibid., p. 29)

---

<sup>199</sup> Apud L. Marin, op. cit., p. 21

<sup>200</sup> Foucault insiste à juste titre sur la fragilité de cette image qu'« un mouvement, un peu de lumière suffiraient à les faire évanouir ». L'analogie avec la figure « pixelisée » du Léviathan est d'autant plus évidente.

Dans la lecture de Foucault, le souverain n'est pas, comme on l'a vu, un sujet plein, autonome, mais un effet de la représentation qui, en tant que tel, ne saurait configurer une extériorité radicale par rapport à celle-ci. Ainsi, à la différence du visiteur du dernier plan, qui est l'incarnation métonymique à la fois du spectateur et de l'artiste lui-même (dans la mesure où il s'agit d'un autre Velasquez, José Nieto, qui est aussi l'autre *apostador* du roi), le couple souverain n'est qu'un reflet ambigu de la représentation:

Comme les images qu'on aperçoit au fond du miroir, il se peut qu'il soit un émissaire de cet espace évident et caché. Il y a cependant une différence : il est en chair et os ; il surgit du dehors, au seuil de l'aire représentée ; il est indubitable – non pas reflet probable, mais irruption. (Ibid., p. 26)

Si l'exemple des *Ménines* occupe une place liminaire dans l'économie du livre, c'est parce que le tableau de Velasquez, à l'instar de la seconde partie de *Don Quichotte* et de *Justine*,<sup>201</sup> constitue un seuil épistémique qui ouvre sur un nouveau paradigme du savoir. La fin de l'épistémè classique coïncide pour Foucault avec l'affranchissement du langage dans son être brut de l'emprise de la représentation, mouvement qui est épitomisé de manière paradigmatique par *Justine*, œuvre du marquis de Sade dans laquelle « le discours trouve sa Limite et sa Loi » et dont les personnages témoignent, en vertu de leur « épaisseur de représenté », (Ibid. p. 223) de la fin du classicisme.

De manière analogue, mais sans la radicalité sadienne, *Les Ménines* anticipe la naissance de l'homme comme objet anthropologique, mais uniquement dans la mesure où le tableau indique le lieu vacant où cette figure puisse prendre place : « souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là, en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les *Ménines*, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue ». (Ibid., p. 323) Puisqu'il résume le classicisme tout en indiquant ses limites, le tableau de Velasquez pose aussi le problème de la sortie du régime représentatif et de l'émergence d'une configuration nouvelle du savoir, dans laquelle s'affirmerait un nouvel rapport politico-esthétique. La question de la modernité se pose lorsque l'être humain est pensé comme

---

<sup>201</sup> Foucault entérine lui-même le parallélisme : « Peut-être *Justine* et *Juliette*, à la naissance de la culture moderne, sont-elles dans la même position que *Don Quichotte* entre la Renaissance et le classicisme », (*Les Mots et les choses*, op. cit. p. 223)

instance souveraine concrète, c'est-à-dire lorsqu' il est hypostasié en sujet fini du savoir. Notre culture, nous avertit Foucault, a franchi le seuil de la modernité à partir du moment où l'analytique de la finitude commence à se déployer dans « une référence interminable à elle-même » (Ibid. p. 329), c'est-à-dire comme renvoi à l'existence de l'homme dans « le fait brutal de son corps, de son labeur, de son langage » (ibid.)

La thèse soutenue par le premier Foucault est que, dès que le langage re-devient (après la césure représentée par les XVII-XVIIIe siècles) objet de connaissance dans son être brut, il entraîne la littérature elle-même dans le tourbillon d'une intransitivité exponentielle. Mais une fois échappée du giron référentiel, elle ne « rompt avec toute définition de 'genres' », comme formes de représentation que pour affirmer son seule vie escarpée, elle n'invente une subjectivité écrivante et se précipite vers la « plus fine pointe » qui est son simple acte de présence que pour « scintiller dans l'éclat de son être ».<sup>202</sup> Dans ses premières textes, Foucault dessine les contours d'une véritable ontologie politique du modernisme, dont les deux grands thèmes (le caractère autoréflexif de l'œuvre d'art et sa quête de l'irreprésentable) sont situés dans la perspective d'un transfert historique de la souveraineté.

L'œuvre moderniste doit sa visée contre-discursive et transgressive à sa capacité de se constituer en instance souveraine par rapport aux discours quotidiens. La thèse de l'intransitivité autoréférentielle de l'œuvre et celle de son rapport à l'invisibilité constitutive se superposent, en marquant le point de convergence entre le paradigme classique et celui moderniste. Par exemple, en se référant à l'œuvre de Raymond Roussel, Foucault affirme que celle-ci « pivote autour d'une expérience singulière [...] : le lien du langage avec cet espace inexistant qui, en dessous de la surface des choses, sépare l'intérieur de leur face visible et la périphérie de leur noyau invisible. »<sup>203</sup>

D'autre part, on peut y identifier aussi une étroite homologie entre la critique esthétique des limites de la représentation (implicite dans les œuvres modernistes) et la critique politique de l'expérience bourgeoise (implicite dans la valorisation de

---

<sup>202</sup> M. Foucault : *Les Mots...*, op. cit. p. 313.

<sup>203</sup> M. Foucault: *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, p. 155.

l'« expérience des limites », <sup>204</sup> dont la folie semble bien pourvoir le cas paradigmatique). A l'instar du souverain, l'artiste est comme le fou, celui qui se trouve, selon Foucault, toujours « à l'intérieur de l'extérieur, et inversement ».

Mais, à la différence du souverain, le fou et l'artiste ne sont plus, à proprement dire, des sujets. La littérature détient une singularité qui ne relève pas d'une théorie de la signification ou d'une quelconque herméneutique et se dessine comme l'impression en négatif du projet philologique. A cette époque, Foucault devient le théoricien du langage littéraire comme « pouvoir dénudé de parler » qui se déploie sous le mode d'une « intransitivité radicale » (Ibid. p. 313), qui en fait un « contre-discours ». En vertu même de son extériorité souveraine, l'écriture exerce, chez Mallarmé par exemple, un « pouvoir impuissant » qui s'inscrit dans une vaste entreprise de reconfiguration, à la fois philosophique (dans le sillage de Nietzsche) et scientifique (Foucault parle aussi de « contre-sciences » structurales). Dans cette première étape, la littérature représente, à l'instar de la folie, le dehors de ce dispositif, sans occuper pour autant pas un autre espace ou seuil épistémique: elle transgresse l'histoire d'une manière qui lui permet de mettre en question le primat anthropologique qui fonde les pratiques et les savoirs positifs à l'intérieur de la modernité.

Dans *Histoire de la folie*, <sup>205</sup> la littérature est créditée d'une sorte d'accès sublime aux formes de partage que l'histoire institue vis-à-vis l'altérité déraisonnante. <sup>206</sup> Foucault institue explicitement une analogie entre la folie et la littérature essentielle qui sont toutes les deux des instances exclues par le discours des sciences humaines. Mais en même temps, les conditions pragmatiques du discours de l'historien sont informées, délimitées, par ces instances imprésentables, dont la déhiscence ne se donne, de façon singulière, que dans une parole autre, plus originaire. Cette homologation permet d'expliquer la présence d'un nuage apparemment hétéroclite, dans lequel on retrouve les noms de Nietzsche, Van Gogh, Hölderlin, Roussel, Artaud (qui zèbrent le corpus foucaldien, en tant qu'indices de cette exclusion plus originaire que le partage de la raison). Plus explicitement, selon le

---

<sup>204</sup> L'expression, héritée de Bataille, est, à l'époque, un des mots de passe de la nouvelle avant-garde organisée autour de la revue *Tel Quel*.

<sup>205</sup> M. Foucault : *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961, rééd. Gallimard, 1972.

<sup>206</sup> Comme le remarque aussi M. Potte-Bonneville: *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, PUF, 2004.

premier Foucault, « est originaire la césure qui établit la distance entre la raison et la non-raison ; quant à la prise que la raison exerce sur la non-raison pour lui arracher sa vérité de folie, de faute ou de maladie, elle en dérive, et de loin. »<sup>207</sup>

La menace d'une contradiction pragmatique est un thème récurrent, qu'on peut retrouver aussi dans la période de l'analyse du discours lorsque l'auteur admet qu'« il ne nous est pas possible de décrire notre propre archive, puisque c'est à l'intérieur de ses règles que nous parlons... »<sup>208</sup> Mais pour Foucault, la littérature, une certaine écriture tout au moins, échappe à l'immanence discursive et dessine les contours d'une véritable utopie compensatrice censée contrecarrer le l'usage transitif du langage. Car, d'une part, la folie institutionnalisée a pour contrepartie les expériences tragiques libérées dans l'espace de la page écrite. D'autre part, dans les œuvres de Mallarmé, Blanchot, Artaud, la matérialité du mot s'expose selon son mode d'être à la fois irréprésentable et opaque qui fait obstacle au mauvais idéal des sciences humaines et « humanistes » : atteindre l'absolue transparence du savoir sur l'homme et, en même temps, transformer toutes les conditions de possibilité épistémique en objets de la connaissance.

De la sorte, l'insistance de la « question » de la folie est ainsi 'épitomisée' dans ces œuvres qui « ne prouvent rien »,<sup>209</sup> mais marquent premièrement la pertinence d'une limite (celle du discours historiographique) et deuxièmement, un partage de l'expérience. Cette extériorité absolue de la déraison et de la littérature fait d'ailleurs l'objet du fameux débat qui oppose, en 1963, Derrida à Foucault au sujet des *Méditation métaphysiques* de Descartes. Il suffit de rappeler ici que la position de Foucault est qu'« il s'en faut que l'histoire d'une ratio comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un 'rationalisme' ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Dérison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine. »<sup>210</sup> Or Derrida rejette, dans « Cogito et histoire de la folie », exactement l'univocité de cette exclusion, en montrant que, loin de constituer une

---

<sup>207</sup> M. Foucault : « Préface », apud. Judith Revel : *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Bordas, 2005, p. 90.

<sup>208</sup> M. Foucault : *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1982, p. 171.

<sup>209</sup> *Histoire...*, op.cit. p. 555. V. aussi Potte-Bonneville, op. cit. p. 79.

<sup>210</sup> *Ibid.* p. 57

altérité absolue, la folie contamine le cogito et est relevée par lui. La déraison acquiert donc dans le rationalisme occidental le statut ambigu du pharmakon, qui n'est expulsé que pour être récupéré dans les expériences plus radicales du rêve et du doute hyperbolique. Dans la riposte tardive (car datant de 1972) aux critiques de Derrida,<sup>211</sup> Foucault précise l'enjeu du débat : « Saurait-il y avoir quelque chose d'antérieur ou d'extérieur au discours philosophique? Peut-il avoir sa condition dans une exclusion, un refus, un risque éludé, et, pourquoi pas, dans une peur? Soupçon que Derrida rejette avec passion » (Ibid. p. 584), tout en renforçant sa position antérieure.

La stratégie de Foucault est de montrer que, en bon gardien du temple, Derrida réitère l'exclusion originaire de la folie opérée par Descartes car il nie le rapport d'extériorité entre la parole de la démence et discours théorique. Le propos de Derrida serait de « renverser l'exclusion cartésienne en inclusion ; exclure l'excluant en donnant à son discours un statut d'objection. » (Ibid.) Le refus de reconnaître la singularité de l'événement de l'exclusion serait donc la conséquence d'une « réduction des pratiques discursives aux traces textuelles », issue d'une petite pédagogie qui enseigne [...] qu'il n'y a rien hors du texte » et qui octroie à la « voix des maîtres » une « souveraineté sans limites.»<sup>212</sup> Dans une autre « Réponse à Derrida »<sup>213</sup>, le « textualisme » de celui-ci est encore interprété par Foucault comme une stratégie développée par l'institution philosophique dans le but de s'auto-immuniser contre l'extériorité de l'événement par le recours à une répétition de l'origine.

Ce qu'il faudrait retenir en premier lieu de ce débat serait que l'homologie entre l'expérience de la folie et une certaine configuration littéraire exemplifie un certain régime apophasique du (non)savoir. Dans son état « sauvage » et dans sa pureté primitive, la folie reste inaccessible au discours des sciences humaines. Mais elle n'est pas pour autant de nature extralinguistique. Tout au contraire, elle accède à l'expression dans le « je parle » inchoatif qui s'affirme chez Blanchot ou Roussel. En même temps, cette

---

<sup>211</sup> « Mon corps, ce papier, ce feu », dans *l'Histoire de la folie*, éd. 1972, *Dits et écrits II*, Gallimard, 1994, p. 247

<sup>212</sup> Ibid., p. 267

<sup>213</sup> Ibid., p. 281-295 : « L'excès de l'origine, que seule la philosophie [...] peut répéter par delà tout oubli, ôte la pertinence à l'événement » et cette origine, interprétée philosophiquement, « excède infiniment, en son retrait, tout ce qu'elle pourra dire en chacun de ses discours historiques ».



articulation entre littérature et folie («étrange voisinage», *Dits et écrits*, I, p. 419) permet une modification dans le champ discursif qui domine la succession des épistémè depuis le Grand Enfermement.

Dans la littérature moderne, à la répartition dichotomique entre raison et déraison, être et non-être, Jour et Nuit, vient se substituer un dispositif ternaire que Foucault emprunte comme tel aux théorisations blanchotiennes de l'autre Nuit, du Dehors, du Neutre. Ainsi, dans « La folie, l'absence de l'œuvre » (1964) la figure déclinante de l'humanisme comme discours sur le sujet souverain se trouve effritée par les langages conjugués, également « transgressifs », de la folie et de la littérature. Et ce qui les tient ensemble c'est leur trait structurel autoréflexif car la littérature et la folie sont des « langages s'impliquant eux-mêmes, c'est-à-dire énonçant dans leur énoncé la langue dans laquelle ils l'énoncent ». (Ibid.) Cela revient aussi à dire que le discours critique devient indistinct de celui littéraire car il ne fonctionne plus comme supplément censé apporter des jugements, ou comme relais entre l'œuvre et le créateur. Au contraire, il rejoint le mouvement de la parole littéraire elle-même, en s'inscrivant dans «le vide qu'elle instaure dans son propre langage.»

Dans ce « dispositif », terme que Foucault emprunte à Deleuze, Blanchot joue un rôle stratégique. Deleuze remarque d'ailleurs avec raison que, dans sa recherche d'une théorie-pratique des « multiplicités-rares », Foucault emboîte le pas à Blanchot qui lui, tisse le lien entre « le singulier, le pluriel, le neutre et la répétition, de manière à récuser tout à la fois la forme d'une conscience ou d'un sujet, et le sans-fond d'un abîme indifférencié. »<sup>214</sup> C'est à partir de cette référence à Blanchot que la question du Dehors a reçu, dans le parcours de Foucault, deux réponses antinomiques<sup>215</sup> qui semblent être surdéterminées par la question du rapport entre le texte littéraire transgressif et la

---

<sup>214</sup> G. Deleuze : *Foucault*, Les éditions de Minuit, 1986, p. 17

<sup>215</sup> Selon Dieter Freundlieb : « Foucault and the Study of Literature », dans *Poetics Today*, nr. 16 : 2, 1995, on pourrait distinguer quatre étapes principales dans l'évolution de Foucault, mais dans les trois dernières le rapport à la question de l'autonomie de l'art ne subit pas de renversement notable. Cette distinction me semble tenable malgré le projet formulé par certains critiques de trouver chez Foucault « la figure difficile d'une interrogation complexe mais cohérente jusque dans ses apparentes discontinuités – en somme lier le « littéraire » au « politique ». (Judith Revel, « La naissance littéraire de la biopolitique », dans *Michel Foucault, la littérature et les arts*, éd. P. Artières, Kimé, 2004, p.47.)

problématique de la souveraineté. Dans la première étape, dans laquelle les références à Bataille, Klossowski et Artaud jouent un rôle essentiel, la littérature constitue une forme souveraine de contre-discours assimilable à la folie comme autre de la raison. Notamment dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), *Raymond Roussel* (1963), « Préface à la transgression » (1963), *Les Mots et les choses* (1966), « La pensée du dehors » (1966), Foucault endosse (tout en les appuyant par son savoir archéologique), les thèses les plus radicales de « l'idéologie esthétique ». Dans cette période, pour le philosophe, la littérature devient le signifiant de l'excès du langage sur le discours et la stratégie du premier Foucault est donc de jouer la souveraineté propre au langage essentiel, contre celle du sujet substantiel de l'humanisme. Dans « La folie, l'absence d'œuvre » il oppose au « sujet souverain » qui est en même temps « le serf objet de tous les discours sur l'homme » (Ibid. p. 414) une parole qui dispose du « pouvoir de modifier souverainement les valeurs et les significations de la langue », qui suspend « le règne de la langue dans le geste même actuel d'écriture ». D'autre part, cette double scène suppose une topologie particulière, construite autour de l'utopie du désœuvrement.

Cette notion, propre à Blanchot, apparaît déjà chez Foucault dans la « Préface » de 1961 à *Histoire de la folie*, où la folie est définie comme n'étant « rien d'autre, sinon l'absence d'œuvre » (ibid. p. 162) qui serait l'origine obscure et « possibilité » de l'histoire. Aussi, lorsqu'il parle de la possibilité de fournir une « archéologie de ce silence », Foucault fait sans doute signe à un certain passage de *Thomas l'obscur* (1950, p. 102) le ou il est question d'un vrai silence - expérience de la folie inaccessible la folie trouve sa voix dans le langage desubjectivisé qui émerge dans la littérature moderne. C'est dans ce sens que Foucault peut parler parfois de la folie de la « chose muette ».<sup>216</sup>

Ce qui revient à dire que, si Foucault pose la question de la littérature à partir, d'une part, de l'opposition toponymique entre l'intérieur et le dehors et, d'autre part, du concept de l'expérience-limite, c'est parce que sa réflexion se place d'emblée sous la bannière de Blanchot. Et aussi, pour un temps, sous celle de *Tel Quel*,<sup>217</sup> comme en témoigne l'essai « Distance, aspect, origine » qui théorise la fiction comme langage qui se maintient dans la distance des choses, « simulacre où se donne seulement leur

---

<sup>216</sup> Histoire de la folie, op. cit., p.535

<sup>217</sup> Philippe Forrest : *Histoire de Tel Quel*, 1960-1982, Seuil, 1995, p. 190-194.

présence ».<sup>218</sup> La rencontre se fait sous le signe de Roussel, l'inventeur, selon Foucault, d'un « langage qui ne dit que soi, d'un langage absolument simple dans son être redoublé, d'un langage du langage, enfermant son propre soleil dans sa défaillance souveraine et centrale. »<sup>219</sup>

Ici, la clôture du langage, s'enfonçant progressivement dans de la fiction qui perméabilise les frontières théoriques, crée un « pli »<sup>220</sup> dans lequel s'effondrent les oppositions dialectiques. Deux thèmes surgissent du coup: le lien entre l'expérience de la finitude et le langage littéraire et la spatialisation de celui-ci, dans la modernité. Dans un article de 1962 consacré à Roussel, on peut lire que le langage de l'écrivain ne peut « accéder qu'à des choses mortes et allégées de leur temps, comme s'il ne pouvait point parvenir à l'être des choses, mais à leur vaine répétition et à ce double où elles se retrouvent fidèlement... »<sup>221</sup> « Proclamée au moment de la mort » la structure du récit rousselien « est secret visible du secret dévoilé » (Ibid.) : en racontant le suicide littéraire de l'auteur, le livre met en scène la révélation spectrale de celui-ci qui constitue une allégorie du dédoublement primordial du langage. Cette thèse, toujours d'inspiration blanchotienne est mise ici en rapport ce savoir littéraire avec quelques évolutions dans le champ des sciences humaines qui convertissent, selon la *Naissance de la clinique*, l'expérience de la mort en savoir positif de la finitude.<sup>222</sup> Pour ce qui est du deuxième point, c'est cette fois-ci dans un hommage à l'auteur de *l'Espace littéraire* que Foucault s'attarde de la manière la plus conséquente sur l'avènement moderne de l'espace dans l'écriture. Le lien est suggéré brièvement, antérieurement à « La pensée du dehors », dans un autre essai, cette fois-ci consacré à quelques œuvres contemporaines, dont celle du

---

<sup>218</sup> Dans *Théorie d'ensemble*, op.cit. p. 20.

<sup>219</sup> Op.cit. p. 56.

<sup>220</sup> Foucault utilise ce terme (qu'avait déjà employé Merleau-Ponty, et qui sera rendu célèbre par Deleuze), notamment dans « La pensée du dehors », à propos des textes de Blanchot.

<sup>221</sup> M. Foucault : *Dits et écrits*, I, p. 213.

<sup>222</sup> Comme le remarque aussi P. Sabot : « La Littérature aux confins du savoir : sur quelques 'dits et écrits' de Michel Foucault » dans *Lectures de Michel Foucault*, vol. 3, ENS Editions, 2003, p. 30 : « Et si la médecine moderne peut fonctionner comme la véritable matrice des sciences de l'homme, c'est précisément dans la mesure où elle inaugure ce mouvement par lequel la finitude – de l'être vivant, travaillant et parlant, se trouve redoublée sous la forme d'un fondement positif... »

blanchotien Roger Laporte, dans lequel Foucault formule une hypothèse audacieuse : après s'être ordonnée au temps pendant des millénaires (puisque c'est de ce paradigme temporel que relève aussi bien la figure homérique du retour que celle de l'attente prophétique vétérotestamentaire), l'écriture ne commence à sortir de ce chemin mythique qu'à partir du XXe siècle, en s'organisant selon des repères spatiaux.

Cette dé-temporalisation n'a d'ailleurs rien d'accidentel mais elle relève, comme dans le modernisme de Greenberg, d'une heureuse reconversion de l'écriture à son médium essentiel : car si la métaphore de l'espace obsède la réflexion moderne c'est parce que « l'écart, la distance, l'intermédiaire, la dispersion, la fracture, la différence » ne sont pas seulement des thèmes, mais des conditions de possibilité du langage.<sup>223</sup> Ces dimensions permettent de circonscrire « le point aveugle d'où nous viennent les choses et les mots au moment où ils vont à leur point de rencontre ». (Ibid.) Dans ce que Foucault lui-même appelle son « ontologie formelle de la littérature », cette dernière entretient un rapport dangereux avec la limite dans la mesure où elle se résume au vide énoncé par chaque « Je parle ». Ordonnée à une intransitivité souveraine, la littérature ne se renferme pas pour autant dans une pure intériorité, en effectuant plutôt un « passage au dehors ».<sup>224</sup> C'est la thèse principale qui sera développée dans « La pensée du dehors », l'étude sur Blanchot. Dans cet article de 1966, l'écriture narrative et critique de Blanchot est présentée comme une voie d'accès privilégié à la béance creusée dans la modernité entre sujet et langage, embrasure dans laquelle s'introduit la figure inquiétante du double qui attire le sujet vers l'extériorité où le texte fait trêve au règne de la loi.<sup>225</sup>

Dans une deuxième étape, qui débute après 1968 (notamment avec *L'Archéologie du savoir*, 1969), on assiste à un renversement spectaculaire, suite auquel Foucault commence à soutenir exactement le contraire de ce qu'il donnait à entendre dans ses écrits antérieurs. En effet, après cette date, Foucault en vient à dénoncer « l'idéologie littéraire » qu'il identifie avec la tentation d'investir l'œuvre d'une force perlocutionnaire subversive

---

<sup>223</sup> « Le langage et l'espace » (1964), dans *Dits et écrits*, I, Gallimard, 1994, p. 408.

<sup>224</sup> « La pensée du dehors », dans *Dits et écrits*, I, op. cit. p. 520.

<sup>225</sup> Il ne s'agit pas pour autant d'une théorie fondée sur la négation originaire, mais d'une « philosophie de l'affirmation non positive, c'est-à-dire de l'épreuve de la limite, que Blanchot a définie par le principe de contestation. Il ne s'agit pas là d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien : en pleine rupture de transitivité. » (M. Foucault : « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits*, I, op.cit.)

et avec l'équivalence entre l'intransitivité avec la force révolutionnaire. La littérature est regardée comme faisant partie, dans une certaine mesure, des discours ambiants et, qui plus est, comme une institution mystificatrice qui élude les enjeux politiques. Cette évolution est entérinée après le tournant généalogique qui marque l'abandon de l'analyse du discours.

Foucault ne se réfère plus principalement aux règles qui gouvernent la formation des actes langagiers, mais il commence plutôt à penser en termes de réseaux de pouvoir, des pratiques et des stratégies. Les textes littéraires y sont donc valorisés comme des indices immanents aux jeux ubiquistes du pouvoir qui sont libérés de la référence à la notion de souverain. Dans cette période, Foucault formule des soupçons non seulement à l'égard du caractère désintéressé de l'expérience de l'art, mais aussi à l'égard du projet métapolitique impliqué dans cette doctrine.

Cette articulation est explicitée par Foucault dans un entretien qui marque la rupture avec l'idéologie de l'intransitivité littéraire

...grâce à [laquelle] on en arrivait à dire que l'écriture en elle-même était à ce point affranchie de toutes les déterminations que le fait d'écrire était en lui-même subversif, que l'écrivain a, dans le geste même d'écrire, un droit imprescriptible à la subversion ! Par conséquent, l'écrivain était révolutionnaire, et plus l'écriture était écriture, plus elle s'enfonçait dans l'intransitivité, plus elle produisait par là même le mouvement de la révolution.<sup>226</sup>

S'il fallait en croire ces critiques, le dispositif spéculatif fonctionne donc à la manière d'un écran idéologique qui masque, en la déniait, la réalité concrète des formes de domination politique et sociale. En conclusion, l'écriture qui existerait « indépendamment de toute consommation, de tout lecteur, de tout plaisir et de toute utilité »<sup>227</sup> s'avère n'être qu'une autre manière de contourner le véritable fonctionnement du pouvoir.

---

<sup>226</sup> Michel Foucault : « Se débarrasser de la philosophie », in Roger-Pol Droit, M. Foucault, entretiens, Odile Jacob, 2004, p. 83

<sup>227</sup> M. Foucault : « Folie, littérature, société », dans *Dits et écrits*, op.cit. t. II, p.114.

L'intellectuel-écrivain comme figure de proue de l'engagement public finit par signifier pour Foucault un résidu de la conception juridique de la souveraineté qui finira bien par être remplacé par celle de l'«intellectuel spécifique», engagé dans des luttes concrètes. D'après Foucault, tout «la théorisation exaspérée de l'écriture» propre aux années 1960 n'est rien d'autre que «le chant de cygne» de l'intellectuel-dépositaire des marques sacrées de l'écriture.<sup>228</sup>

En résumant, si on compare cette assertion des vertus contestatrices de l'écriture avec, par exemple, les propos tenus par Foucault en 1975 à propos de l'institution littéraire, on ne peut manquer d'être surpris par ce qui semble être une volte-face. A Roger Pol-Droit, Foucault confie n'avoir jamais souscrit à l'idéologie de l'intransitivité car, pour lui, «la littérature était à chaque fois l'objet d'un constat, pas celui de l'analyse, ni d'une réduction, ni d'une intégration au champ même de l'analyse.»<sup>229</sup> En même temps, il produit une critique assez acide de la sacralisation du texte qui eût lieu dans les années 1960-70 :

Vous avez vu utiliser un certain nombre de thèmes de Blanchot ou de Barthes à une espèce d'exaltation, à la fois ultralyrique et ultrarationalisante, de la littérature comme structure de langage ne pouvant être analysée qu'en elle-même et à partir d'elle-même. Les implications politiques n'étaient pas absentes de cette exaltation. (Ibid. p. 82-83)

Foucault reconnaît l'efficacité stratégique de la thèse de la singularité littéraire mais seulement en tant que « première étape grâce à laquelle on a pu se débarrasser de l'idée que la littérature était [...] l'expression des totalités. »

Mais il s'empresse d'ajouter qu'«à maintenir l'analyse à ce niveau on risque de ne pas défaire l'ensemble des sacralisations dont la littérature a été affectée. [...] Et c'est effectivement ce qui s'est passé, encore jusqu'en 1970.» (Ibid.) Cette critique de la sacralisation de la littérature ne saurait être dissociée chez Foucault de celle de la résistance et du dehors comme concept directeur de la philosophie politique, dont il s'agit de se débarrasser.

---

<sup>228</sup> M. Foucault : *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 155

<sup>229</sup> Roger Pol-Droit : *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, 2004, p. 74.

Après le dégrisement de « la révolution poétique », Foucault tend à inclure le discours littéraire dans le dispositif humaniste mystificateur qui barre le désir du pouvoir en inventant des « souverainetés assujetties.»<sup>230</sup> En effet, tout se passe comme si Foucault aurait découvert que la doctrine de la souveraineté littéraire ne serait qu'un autre masque de l'humanisme, sous lequel se cache le mécanisme de la domination: « J'entends par humanisme l'ensemble de discours par lesquels on a dit à l'homme occidental : 'quand bien même tu n'exerces pas le pouvoir tu peux tout de même être souverain. Bien mieux : Plus tu renonceras à exercer le pouvoir et mieux tu seras soumis à celui qui t'est imposé, plus tu seras souverain.»

Et pourtant, l'œuvre de Blanchot semble se soustraire dans une certaine mesure à cette faillite de la poétique résistante et, plus précisément, de la possibilité d'une critique opérée à partir d'une position d'«avant-garde», qui postule qu'en vertu du conflit intérieur ou de la dissonance qu'elle recèle, l'œuvre d'art moderniste autonome et anorganique exerce une fonction à la fois subversive et émancipatrice. Dirigée la fois contre le totalitarisme fasciste et contre la domination de la culture de consommation, la différence esthétique incarne la promesse d'un nouveau partage communautaire précisément parce qu'elle refuse toute forme de réconciliation symbolique. Sur le plan esthétique, cette perspective a été mise en question de manière exemplaire par le discours de la « récupération » de l'avant-garde radicale par les institutions culturelles. Selon une lecture qui continue, en le radicalisant, le pessimisme adornien, on a pu même soutenir que l'avant-garde n'aurait représenté qu'une sorte de réaction auto-immunitaire de la société bourgeoise elle-même.<sup>231</sup>

Le conflit entre résistance et récupération, qui constitue sans doute le moteur fondamental de l'avant-garde, serait le reflet d'une forme d'«endo-colonisation»: la modernité conquiert ses propres marges en les assimilant à des formes identifiables de dissension, qu'il est possible de neutraliser ensuite en leur assignant une place dans l'«économie blanche» (Ibid.) de l'industrie culturelle. Le concept d'avant-garde est

---

<sup>230</sup> M. Foucault : « Par delà le bien et le mal », dans *Dits et écrits* II, p. 226.

<sup>231</sup> Paul Mann: *The Theory-Death of the Avant-Garde*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 11: « ...Avant-garde's historical agony is grounded in the brutal paradox of an opposition that sustains what it opposes precisely by opposing it. ». Ce diagnostic rejoint celui d'Octavio Paz, qui affirme: « La poésie résista à la modernité : en la niant, elle l'a vivifiée. Elle a été sa réplique et son antidote.»

structuré par une contradiction idéologique entre sa prétention rhétorique d'incarner une figure contestatrice, en rupture avec l'ordre capitaliste, et le désir de dissoudre la distinction entre l'art et la vie, c'est-à-dire de rendre à l'œuvre son valeur d'usage, selon la formule duchampienne: «Se servir d'un Rembrandt comme d'une planche à repasser».

Selon les analyses classiques de Peter Bürger<sup>232</sup>, l'avant-garde historique constitue elle-même une réponse polémique à l'idéologie de l'«art pour l'art» pour laquelle l'enfermement de l'œuvre dans la solitude de son essence constituerait une promesse de réconciliation sociale. Pour Bürger, la cible ultime de la critique avant-gardiste serait l'autonomisation de l'art et son détachement par rapport à l'expérience quotidienne, clivage qui reproduit le processus de séparation formelle des sphères thématiques par Kant.<sup>233</sup> L'autocritique avant-gardiste de l'institution de l'art représenterait une forme d'*Ideologiekritik* censée torpiller la religion esthétique et son illusoire « promesse de bonheur » tout en accomplissant « la réintégration de l'art dans la vie » (« Ruckführung der Kunst in Lebenpraxis »).<sup>234</sup> Or, comme le reconnaît Bürger lui-même, cette tentative d'utiliser l'innovation esthétique comme fondement d'une nouvelle pratique sociale n'a pu aboutir qu'à un échec héroïque : si on peut parler d'une réconciliation art vie, elle s'est produite selon les termes de l'industrie culturelle.<sup>235</sup> Mais si l'intention ultime de l'avant-garde serait la critique de l'institutionnalisation de l'art et que ce projet a mené à un échec, cela signifie aussi que la prétention d'une résistance artistique à la discipline moderne.

En effet, s'il fallait en croire Bürger, la transformation apportée dans la pratique et le discours artistiques par la faillite du projet de l'avant-garde consiste dans l'élimination de la dimension normative à l'intérieur du monde de l'art, qui sera remplacée par l'évaluation fonctionnelle de l'effet produit par l'œuvre dans un contexte institutionnel et sociologique donné. Autrement dit, l'art finit par s'inscrire sans reste dans un réseau

---

<sup>232</sup> V. Peter Bürger: *Theorie der avant-garde*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974; *Theory of the Avant-Garde*, trad. M. Shaw, University of Minnesota Press, 2007. V. aussi P. Bürger : *Vermittlung –rezeption-Funktion*, Suhrkamp Verlag, 1979.

<sup>233</sup> Jürgen Habermas : *Le discours philosophique de la modernité*, Douze conférences, trad. R. Rochlitz, C. Bouchindhomme, Gallimard, 1988

<sup>234</sup> P. Bürger : Op. cit., p. 11.

<sup>235</sup> Hal Foster: *Le retour du réel. Situation actuelle de l'avant-garde*, La lettre volée, 2005



disciplinaire à mesure que l'œuvre devient elle-même un « dispositif » à l'intérieur d'un réseau changeant mais homogène qu'elle ne saurait plus contester mais seulement réaménager. Selon Bürger, dans la période post-avant-gardiste, il est devenu évident que la fonction politique des œuvres ne saurait être appréciée en considérant les produits artistiques en eux-mêmes - étant donné que les effets qu'ils suscitent sont surdéterminés par le contexte pragmatique et institutionnel dans lequel ceux-ci fonctionnent.

Dans cette économie, les théories et les pratiques qui peuvent se revendiquer d'une « politicité » de l'art sont principalement des refontes du principe du « détournement »<sup>236</sup> par lequel l'œuvre anorganique est censée susciter un processus de décontextualisation désidéologisante (que Brecht avait appelé « Verfremdungseffekt »). Cependant, le paradigme esthétique dominant se conçoit lui-même en dehors de la problématique de la résistance et du pouvoir : l'art relationnel ou ethnographique assume seulement une fonction de médiation sociale ou institutionnelle. Ces formules ne semblent plus s'investir dans le projet « d'œuvrer une transformation absolue des conditions de l'existence collective »,<sup>237</sup> mais plutôt, par l'intermédiaire des micro-situations, « à peine décalées de celle de la vie ordinaire et présentées sur un mode ironique et ludique plutôt que critique et dénonciateur » à susciter des usages institutionnels inédits.

C'est dans ce contexte que, Foucault, distribue Blanchot dans le rôle du « dernier écrivain » (Ibid. p. 123), puisque cette désignation n'a de sens que dans la mesure où Blanchot a « délimité, à la perfection, cet espace littéraire irréductible à aucun espace réel » en lui signant, par là même, l'arrêt de mort. Dans ce « lieu sans lieu » les œuvres ne sont pas simplement engrangées les unes à côtés des autres mais sont perpétuellement vouées à la destruction. *L'espace littéraire* est celui où une civilisation fait *La part du feu* des œuvres qui menacent de la démolir et qu'elle transforme en cendres : « ce lieu qui paraît être un musée [...] est, en fait, un foyer d'incendie éternel ». (Ibid.)

Mais si la description de Blanchot est l'expression « la plus belle, la plus fondamentale » de ce qui fut la littérature entre le XIXe et le XXe siècles, ce grand feu est maintenant éteint; l'écriture et l'espace qu'elle circonscrivait se sont dissous dans le circuit de la consommation. Ainsi, Blanchot peut être dit à la fois le Hegel et l'anti-Hegel

---

<sup>236</sup> Gil J. Wolman, Guy Debord : « Mode d'emploi du détournement », *Les Lèvres Nues*, n°8, mai 1956

<sup>237</sup> Jacques Rancière : *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004, p. 31

de la littérature. L'observation de Foucault est assez énigmatique : ce qu'il faudrait comprendre c'est que si l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* réactualise les grands moments de la pensée et de l'histoire occidentale, Blanchot fait de même pour les œuvres essentielles de la littérature. Seulement que, chez Hegel, à l'équivalence entre l'intériorisation du réel dans le concept (Er-innerung) et le souvenir (Erinnerung) correspond, plus essentiellement, l'adéquation du Concept à l'Etre. Or, pour Blanchot, au contraire, les œuvres littéraires ne sauraient subir la relève du concept, car elles ne se rassemblent que sous le signe de la dispersion et de l'oubli : « Il ne cherche pas à récupérer les œuvres déjà écrites en lui-même, dans sa subjectivité, mais c'est quelqu'un qui s'oublie si bien que ces œuvres refont surface à partir de l'oubli. » La position exorbitante accordée à l'auteur de l'*Espace littéraire* (« Blanchot se trouve non seulement en dehors de tous les livres dont il parle, mais en dehors de toute la littérature ») marque la tentative foucaldienne de soustraire celui-ci à l'idéologie de la transgression. Alors qu'on pouvait s'attendre à ce que la mise en cause du discours littéraire s'accompagne d'une critique du projet blanchotien, en réalité il n'en est rien. Selon Foucault, « Blanchot glisse constamment en dehors de la littérature, chaque fois qu'il en parle. Finalement c'est quelqu'un qui n'est jamais au-dedans de la littérature. » Et qui plus est, « si aujourd'hui » dit Foucault, « nous avons découvert que nous devons sortir de la littérature [...] en l'abandonnant à son maigre destin historique, [...] c'est Blanchot qui nous a indiqué la voie. » (Ibid. p. 125-26)

### III. La révolution-conservatrice

L'engagement de Maurice Blanchot dans la période de l'entre-deux-guerres constitue le chapitre le plus controversé de sa biographie et aussi le pendant, longtemps occulté, de sa pratique d'écriture. Si, pour Blanchot, la pratique littéraire a lieu la nuit, « les actes du jour » qui lui correspondent, c'est-à-dire les articles politiques parus aux années 1930, sont restés dans une obscurité presque complète pendant quelques décennies. A partir des années 1970, lorsque la carrière d'éditorialiste politique assumée par Blanchot avant la guerre est redécouverte, le débat qui s'est déclenché, similaire aux « affaires » Heidegger et De Man, a exposé non seulement l'existence d'un chapitre oblitéré de l'histoire intellectuelle française, mais aussi les clivages culturels de l'après-guerre. Cet engagement, passé sous silence par Blanchot et ses proches, commence à être ressuscité dans les années 1960, grâce aux travaux d'Eugen Weber et de J.-L. Loubet del Bayle.<sup>238</sup> Mais ce n'est qu'en 1976 que la revue *Gramma* (n° 5) fait le compte du corpus journalistique de l'entre-deux guerres, en rééditant même quelques articles des années 1930. Pourtant, la réactivation de ce passé trouble n'engendrera une véritable « affaire Blanchot » qu'après la parution, en 1982, dans la revue *Tel Quel*, de la version française d'un article signé par Jeffrey Mehlman, dans lequel l'historien américain avance l'hypothèse d'un héritage antisémite oblitéré par l'auteur de *Faux pas*, mais qui structure néanmoins de manière sous-jacente ses écrits de l'après-guerre.<sup>239</sup> La fracture entre les critiques qui voulaient y trouver des pièces à conviction et des ceux qui voulaient blanchir cette écriture de toute compromission avec le fascisme, agit, comme dans les cas

---

<sup>238</sup> Eugen Weber : *L'Action française*, Fayard, 1962, J.-L. Loubet del Bayle : *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, 1969.

<sup>239</sup> Jeffrey Mehlman : « Blanchot à *Combat*, littérature et terreur », *Tel Quel*, nr. 92, 1982, pp. 48-65. Cet article a été repris par l'auteur dans *Legacies of antisemitism* (1983) trad. fr. *Legs de l'antisémitisme en France*, Denoël, coll. « L'Infini », 1984.

Heidegger / de Man, à la façon un révélateur des oppositions idéologiques irréductibles qui structurent le champ intellectuel des années 1970-80. La pluralité des enjeux de la controverse suscitée par l'engagement politique de Blanchot ne faisant pas l'objet de la présente étude, on se limitera à dégager les deux questions principales qu'y ont été soulevées : d'une part, celle du rapport entre les articles politiques signés par Blanchot avant 1938 et l'idéologie du fascisme français et, d'autre part, celle du chassé-croisé entre ses parti-pris politiques et ses positions esthétiques et littéraires.

Ainsi, la thèse qu'il s'agit de défendre est que la formule littéraire développée par Blanchot constitue une résolution allégorique des conflits idéologiques qui marquent son engagement politique. La contradiction de la prise de position de Blanchot dans les années 1930 est définie par la exigence de dépasser les clivages entre la droite et la gauche, entre le capitalisme et le socialisme, afin de fonder une nouvelle communauté nationale régénérée, dans un acte révolutionnaire absolu, mais dont la pureté même en constitue la condition d'impossibilité. Autrement dit, la présence de Blanchot dans les rangs de la *Jeune Droite* s'identifie au combat pour une « révolution-conservatrice » qui restaure la souveraineté nationale qui a été mise en cause par les forces dégénérantes de la démocratie. Les luttes politiques poursuivies par l'auteur tout au long de cette époque, dans des journaux coordonnés par des dissidents de l'*Action française* tels Thierry Maulnier, sont motivées par l'espoir d'une révolution violente mais dont la nature est paradoxale, vu qu'elle est inspirée par la conception ultraconservatrice de Joseph de Maistre. Mais les accords de Munich et surtout l'avènement de la « Révolution nationale », en 1940, loin de combler les attentes de Blanchot, constituent pour celui-ci des simulacres pervers de la conception qu'il a défendue dans les revues de la *Jeune Droite*. A partir de 1938 on assiste au « désengagement » progressif de Blanchot, qui est accompagné d'une transposition de l'exigence révolutionnaire sur le plan de la littérature.

Ce qui caractérise à partir de cette époque la conception esthétique de Blanchot est plutôt le « renversement des préséances entre révolution et littérature »<sup>240</sup> et à l'assimilation de l'ontologie de l'œuvre à celle de l'acte révolutionnaire. Comme il l'affirme sans louvoyer dans son étude de 1947, « La littérature et le droit à la mort », « L'action révolutionnaire est en tous points analogue à l'action telle que l'incarne la

---

<sup>240</sup> Laurent Jenny : *Je suis la révolution*, Histoire d'une métaphore, (1830-1975), Belin, 2008, p. 128

littérature : passage du rien à tout, affirmation de l'absolu comme événement et de chaque événement comme absolu.»<sup>241</sup> Avant 1938, la critique culturelle et l'activisme politique de Blanchot s'inscrivent dans la vulgate néo-conservatrice, ses textes trahissant une claire communauté de langage avec ceux de Robert Brasillach et Thierry Maulnier, c'est-à-dire avec un certain « proto-fascisme » littéraire qui se propose de restaurer l'« homme intégral » et la communauté organique de la nation.<sup>242</sup>

La position idéologique de ce sous-groupe est difficile à démêler. Comme le montre aussi l'oxymore de la notion de la révolution-conservatrice, il s'agit d'une tentative de concilier l'opposition entre une violence conservatrice du droit et, plus précisément, de l'Etat nation, défini en termes essentialistes, et une autre violence qui semble pressentie dans les articles de Blanchot et qui serait une forme radicale de contestation de tout principe constitué, analogue en quelque sorte à la violence « divine », anomique, annoncée par Walter Benjamin dans « Zur Kritik der Gewalt ». Mais, en même temps, la production textuelle de Blanchot s'inscrit dans une vulgate illibérale, néoconservatrice, qui a pu fournir, dans l'entre-deux-guerres, la matrice conceptuelle du fascisme. Pour des auteurs comme Blanchot, Maulnier, mais aussi Brasillach, qui activent à la fois dans les cercles conservateurs maurrassiens et dans ceux des « non-conformistes », l'unité de l'œuvre d'art constitue le modèle organique de l'Etat national.

Dans ce sens, les intellectuels de la *Jeune Droite* s'inscrivent dans le sillage de l'utopie schillérienne d'un Etat esthétique, fondé dans la souveraineté inconditionnelle de l'œuvre d'art, en lui infléchissant une direction nationaliste et xénophobe qui était absente dans le projet original. L'hétérogénéité inconditionnelle de l'art, son caractère absolument « gratuit », fonctionnent ici dans une économie divergente par rapport à celle des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*, car les topoï qui la déterminent sont la défense de la hiérarchie et des privilèges, l'exaltation de la violence terroriste, l'idéologie de l'« homme éternel », l'appel au mythe régénérateur et aux motifs ultranationalistes. Dans ce sens, les positions critiques de Blanchot dans les années 1930 sont immanentes au champ du « national-esthétisme » que Lacoue-Labarthe identifie dans les textes de

---

<sup>241</sup> *La Part du feu*, (PF), Gallimard, 1949, p. 309

<sup>242</sup> David Carroll: *French literary fascism : nationalism, anti-semitism and the ideology of culture*, Princeton University Press, 1995

Heidegger, et dont le postulat primordial est la fondation de la communauté politique a part liée avec la question de l'art.<sup>243</sup>

Ces intellectuels essaient d'imposer une esthétisation du politique qui, selon Walter Benjamin, constituerait une constante du fascisme. En analysant précisément le cas de Maulnier, Benjamin montre que l'esthétisme de celui-ci, son plaidoyer pour la « gratuité » de l'art, nie le caractère fonctionnel des œuvres et tend à en limiter la fonction contestatrice:

...l'esthétisme de Maulnier n'est pas un point de vue improvisé, que le fascisme n'adopterait que pour débattre des questions concernant l'histoire de l'art. Le fascisme est conduit à cette position chaque fois qu'il désire serrer de plus près le visible sans se commettre pour autant avec le réel.<sup>244</sup>

C'est au niveau de l'esthétique que la révolution conservatrice montre son caractère contradictoire, car des auteurs comme Blanchot et Maulnier multiplient leurs appels à une « révolution nécessaire » tout en partageant une conception spiritualiste et réactionnaire de la culture. Comme on l'a vu, il s'agit d'un projet qui vise à fonder une nouvelle communauté nationale régénérée, dans un acte révolutionnaire absolu; mais cette idéologie est contradictoire dans la mesure où l'organicité souveraine de l'œuvre, qui est le modèle de l'Etat national, est subvertie par la discontinuité introduite par la notion de Révolution, vu que c'est celle-ci qui est considérée la voie d'accès à une totalité politique. Cette contradiction est originellement celle du fascisme qui, selon l'expression de Wilhelm Reich, est l'amalgame entre les états d'âme insurrectionnels, anarchiques et des idées sociales réactionnaires.<sup>245</sup>

D'autre part, au début des années 1930, la politique de Blanchot manifeste la même nature paradoxale et équivoque que ses interventions critiques et politiques de l'après-guerre. Ainsi, afin de mettre fin à la « décadence » de l'Etat français, Blanchot fait « appel à une juste violence, à l'insurrection » qui devrait rendre la France à elle-même et

---

<sup>243</sup> Philippe Lacoue-Labarthe : *La Fiction du politique* : Heidegger, l'art et la politique, Christian Bourgois, 1987

<sup>244</sup> Walter Benjamin: « André Gide et son nouvel adversaire », in *Œuvres III*, Gallimard, 2000p. 162

<sup>245</sup> Wilhelm Reich: *The Mass Psychology of Fascism*, trad. V. R. Carfagno, 1970, p. xiv

produire « un Etat sans étatisme, une société sans socialisme et un gouvernement sans anarchie ». Cette formule rappelle la matrice de la pensée littéraire de Blanchot qui est fournie, selon Derrida, par la structure de type « X sans X », ressassée par le critique qui parle d'un mourir sans mort et d'une « nuit à laquelle l'obscurité manque sans que la lumière l'éclaire ».<sup>246</sup> La figure en est devenue un lieu de passage obligé pour toute une pensée « poststructuraliste » qui reprend la formule blanchotienne, comme par exemple, lorsque Derrida thématise une transcendance sans rien de transcendantal, Marion le « Dieu sans l'être », Levinas un « Dire » qui excède tout « Dit » et qui ferait signe vers un « au-delà de l'essence », John D. Caputo une « religion sans religion », Deleuze et Guattari ce qui s'avère être une immanence sans immanence.<sup>247</sup>

Cependant, comme l'affirme Etienne Balibar, la permanence de ce schème argumentatif dans la pensée de Blanchot après la guerre ne veut aucunement dire qu'il y aurait une continuité substantielle entre le concept de révolution nationale mis en avant jusqu'en 1938 et le « refus » qui caractérise les prises de position blanchotienne à partir de 1958. Evidemment, même s'il s'agit d'un même conceptualité de l'état d'exception, il ne faudrait pas méconnaître l'abîme politique et logique qui sépare un discours qui se réfère à la restauration de la souveraineté de l'Etat national, et un autre qui affirme le refus et prône l'insoumission, en vertu même du fait qu'elle ne soit fondée sur rien.<sup>248</sup>

La mission de la *Jeune Droite* est bien, selon la formule de Thierry Maulnier lui-même, celle d'unir les « deux violences », celle issue du syndicalisme sorélien et celle propre à l'*Action française*, dans un mouvement de type « ni droite ni gauche » à visée révolutionnaire. Cette perspective, dont Zeev Sternhell a tiré des implications théoriques des plus radicales, semble indiquer le fait que la *Jeune Droite* a été un laboratoire idéologique qui a produit un « fascisme à la française ».

Mais, malgré la justesse de certaines de ses thèses (notamment celle portant sur la synthèse opérée par les néoconservateurs entre le socialisme et le nationalisme), le point de vue adopté par Sternhell souffre d'une certaine partialité méthodologique qui invalide

---

<sup>246</sup> *L'écriture du désastre*, ED, p. 8

<sup>247</sup> Connor Cunningham : *Genealogies of Nihilism*, Routledge, 2002, p. 245

<sup>248</sup> Etienne Balibar : « Blanchot l'insoumis », dans *Blanchot dans son siècle*, Colloque de Cerisy, Parangon, 2009, p. 303

sa thèse principale (l'identification de la *Jeune Droite* comme un « fascisme français » dans le sens habituel du terme). Par conséquent, pour pallier cette vulnérabilité méthodologique, on s'est rapporté à la définition du fascisme comme type idéal formulé par R. Griffin. Pour l'auteur de *The Nature of Fascism*, le type idéal de ce mouvement doit être rapporté à l'idéologie palingénésique ultranationaliste dont le noyau mythique est spécifié par les axes de la décadence et de la régénération de la communauté. Dans la lecture de Griffin, les intellectuels radicaux de la *Jeune Droite* expriment de manière exemplaire le noyau idéologique et mythique du fasciste. Cependant, comme l'engagement des « non-conformistes » français ne se traduit pas, dans la plupart des cas, dans un activisme concret en faveur du coup d'état qui permettrait l'instauration d'une dictature des élites, Blanchot, Maulnier et leurs collègues devraient plutôt être appelés « proto-fascistes ». Finalement, j'ai essayé de montrer que les prémices doctrinaires de la *Jeune Droite* doivent être cherchées dans l'idéologie des révolutionnaires-conservateurs de la République de Weimar, qui fournissent une véritable « leçon d'énergie » à leurs homologues français.

Dans le cas des révolutionnaires-conservateurs allemands des années 1930, la restauration communautaire et l'avènement d'un « Troisième Reich » présuppose aussi une critique de la théorie rousseauiste du contrat social et une réhabilitation de la souveraineté, dans sa double forme nationaliste et charismatique, comme le montrent les théories juridiques de Carl Schmitt. D'autre part, la question de l'imprégnation proto-fasciste des articles politiques écrits par Blanchot dans l'entre-deux guerres demande une contextualisation plus complexe. Une reconstitution de la *Stimmung* idéologique de la droite nationaliste s'avère nécessaire et cela parce que le terme de « proto-fasciste » qu'on a pu coller à l'entreprise de Blanchot reste une étiquette marquée idéologiquement dans le sens où elle suppose une relation claire entre le descriptif et le normatif, entre la politique concrète et la logique de l'engagement.



## III.1. Modernisme et fascisme

La tension entre la pratique artistique et l'évolution de la modernité politique est déjà évidente chez Schiller, mais elle ne semble se généraliser qu'au début du XXe siècle, en devenant particulièrement aiguë dans le contexte de la crise de l'entre-deux-guerres lorsqu'elle s'allie avec le projet d'une révolution nationale. Cette évolution est marquée par le divorce, qui a lieu vers la fin du XIXe siècle, entre la modernité politique et celle esthétique. La séparation respective est d'ailleurs responsable de la nature amphibologique des termes appartenant à la famille lexicale de la « modernité ».<sup>249</sup> Ainsi, selon Baudrillard, « la modernité n'est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni proprement un concept historique » et « elle demeure une notion confuse, qui connote globalement toute une évolution historique et un changement de mentalité ».<sup>250</sup> En effet, « modernité » et « modernisme » fonctionnent comme des concepts-pluriels (des « cluster-concepts ») particulièrement problématiques, qui abritent des signifiés qui relèvent des conceptualités inextricables et parfois mutuellement exclusives.<sup>251</sup>

Pour sa part, « modernité » peut désigner, par exemple, une ontologie musclée du progrès et de la rupture d'avec le passé, une critique démystifiante de la rationalité,<sup>252</sup> une tradition paradoxale du « nouveau »,<sup>253</sup> une étape particulière du capitalisme, dans laquelle, pour citer le titre marxiste du critique Marshall Berman, « All that is solid melts

---

<sup>249</sup> Pour un compte rendu détaillé de l'histoire des termes « modernité » et « modernisme », voir Matei Calinescu : *Five Faces of Modernity : Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke U. P., 1987

<sup>250</sup> Jean Baudrillard : art. « Modernité » in *Enciclopedia Universalis*, 1993

<sup>251</sup> Susan Stanford Friedman: «Definitional Excursions: The Meanings of Modern/Modernity/Modernism», in *Modernism / modernity*, vol. 8.3, 2001 p. 493–513

<sup>252</sup> Jürgen Habermas oppose la modernité esthétique transgressive, en révolte contre tout ce qui est normatif, à la bonne modernité de l'*Aufklärung*, qui est celle du progrès et de la moralité universelle, qui est cependant condamnée à rester un « projet incomplet » précisément parce que les énergies des Modernes sont investies dans la fausse modernité.

<sup>253</sup> Harold Rosenberg: *La tradition du nouveau*, Minuit, 1962, «Préface»

into air »<sup>254</sup>, un projet d'organisation sociale dominé par des modèles formalistes, une condition du savoir qui se légitime par l'appel au métarécit des Lumières,<sup>255</sup> une tendance propre aux sociétés industrielles à augmenter le contrôle spatio-temporel des ressources d'allocation et d'autorité, disposition qui entraîne des changements dans le développement des moyens de la production et de la surveillance.<sup>256</sup>

D'autre part, le terme de modernisme a reçu lui aussi une multiplicité de définitions, souvent opposées. Il n'est pas étonnant alors qu'on ait fini par mettre en doute la possibilité même d'une synthèse conceptuelle qui puisse rendre compte de la variété de ses traits ; et cela surtout parce que ce courant, qui n'en est pas véritablement un, ne semble établir son identité qu'à travers un processus continu de déconstruction formelle.<sup>257</sup> Cette instabilité sémantique semble être provoquée par le schisme qui se produit, d'après Eric Hobsbawm,<sup>258</sup> au milieu du XIXe siècle, lorsque le projet optimiste censé conduire à l'«âge d'or» culturel et national par l'évolution conjointe de la politique et des arts commence à être mis en doute. C'est à cette époque que font leur apparition non seulement le concept de décadentisme mais aussi les premières critiques de la modernité comme massification et domination de la foule (Nietzsche). Selon Hobsbawm, « dans la querelle des Anciens et des Modernes engagée depuis la fin du XVIIe siècle en Europe et si manifestement remportée par les Modernes à l'ère des révolutions, les Anciens – qui ne se recrutaient plus dans l'Antiquité classique – commençaient à prendre le dessus. » (Ibid.) Cependant si, « jusqu'à l'aube du XXe siècle, il n'y eut pas de rupture entre la modernité politique et la modernité en art » (Ibid., p. 296) car même les partisans

---

<sup>254</sup> Marshall Berman: *All that is solid turns into air, The Experience of Modernity*, Verso, London, 1983, p. 14: «This is a paradoxical unity, a unity of discontinuity: it pours us all into a maelstrom of perpetual disintegration and renewal, of struggle and contradiction, of ambiguity and anguish»

<sup>255</sup> Jean-François Lyotard: *La Condition post-moderne*, Minuit, 1989

<sup>256</sup> A. Giddens: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1989.

<sup>257</sup> Astradur Eysteinnsson (éd.): *Modernism*, volume 1, John Benjamins, Amsterdam/ Philadelphia, 2007, p. 29: «... it can be said that in constructing its identity, modernism constantly deconstructs itself; the process of construction is steadily accompanied by deconstruction, which makes the movement elusive to definition».

<sup>258</sup> Eric Hobsbawm : *L'ère des empires, 1875-1914*, Fayard, 1989, p. 293

les plus farouches de l'art pour l'art et les tenants de la « décadence » suivaient politiquement les partis les plus avancés.

Par ailleurs, la généralisation des termes comme « modernité » et « avant-garde » dans le discours esthétique, qui a lieu vers 1880, il semble que l'écart entre un art de plus en plus révolutionnaire et un public de plus en plus progressiste semble même se réduire : comme nous le rappelle Hobsbawm, on assiste même à l'interprétation progressiste des œuvres de Wagner et de Nietzsche, et les écrits de Wilde, Leconte de Lisle et de Mallarmé suggèrent la pertinence d'une lecture « socialiste ». Ce mariage apparemment heureux entre une esthétique innovatrice et un courant réformiste recèle cependant un certain nombre de contradictions que les projets romantiques de réconcilier les élites et le peuple n'arrivent pas à oblitérer de façon définitive.

Sur le plan du rapport entre production et réception des œuvres, les artistes d'avant-garde doivent intérioriser le constat que c'est la bourgeoisie qui constitue leur public presque exclusif, situation qui effrayera progressivement l'alliance entre le créateur et l'ouvrier. Il faudrait se rappeler que la notion moderne d'« avant-garde » esthétique a été mise en rapport, dès le début, avec sa fonction sociale ; en effet, c'est l'utopiste Saint-Simon qui parle, en 1825, de la mission émancipatrice des artistes, les « hommes de l'imagination » qui se situent à la tête du mouvement qui se dirige vers l'Age d'or.<sup>259</sup> Ce programme se situe dans le sillage de la fusion utopique opérée par Schiller entre l'Etat esthétique et celui politique, dont l'idée a été reprise par les premiers romantiques allemands. Mais ce qui en distingue le projet de l'« avant-garde » chez Saint-Simon est que, dans cette perspective, l'artiste est chargé de la popularisation d'un vaste programme idéologiquement déterminé et qu'il fait partie d'une élite politique consciente d'elle-même, séparée de la masse. En fait, cette utopie dévoile son essence antinomique car

...l'avant-gardisme esthète va de pair avec l'autonomisation des enjeux artistiques, tirant inévitablement vers l'élitisme ; tandis que l'avant-gardisme politique implique l'hétéronomie des enjeux, tirant vers le populisme voire l'ouvriérisme.<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup> Saint-Simon: Œuvres, XXXIX, p. 137, cité par M. Calinescu: *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch*, Duke University Press, 1987/ 1995.

<sup>260</sup> Nathalie Heinrich : « Art et compulsion critique », in *Noésis*, nr. 11, 2007, pp. 91-101

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, lorsque ce programme montre ses limites, on assiste non seulement à une dépolitisation générale des artistes, à un déclin de l'utopie, mais aussi à un véritable divorce entre le modernisme esthétique et celui politique, ce dernier étant à partir de cette date dominé par la rationalisation et la bureaucratisation progressive.<sup>261</sup> C'est précisément à cette époque que se produit la scission, anticipée déjà par des excentriques comme Baudelaire, entre le paradigme i esthétique et celui progressiste et libéral-démocratique. Ce caractère dual de la modernité a été depuis mis en exergue par de nombreux historiens. Selon I. Wallerstein, le terme désigne à la fois un complexe technologique et un contenu émancipateur, défini comme « triomphe de la liberté contre l'ignorance et le mal et triomphe de l'humanité contre elle-même. »<sup>262</sup> Bien qu'opposés, les deux récits sont historiquement enchevêtrés, en formant un couple symbiotique qui a donné naissance à la contradiction culturelle fondamentale de notre « système-monde », affirme l'historien. Toujours d'après Wallerstein, la postmodernité ne représente pas simplement la terminaison d'une époque ou d'un projet, mais elle décrit plutôt une attitude de rejet de la modernité technologique au nom de la modernité libératrice. Même sans souscrire intégralement au diagnostic de Wallerstein, il semble légitime de parler d'une modernité « bipolaire », terme qui refléterait la dualité qui engendre une perpétuelle instabilité systémique.

Après la Grande guerre, la tension entre la production artistique et celle industrielle s'accroît elle aussi, en provoquant une vague de réactions conservatrices à l'effritement et à la réification propres à la société administrée. Ces critiques du formalisme et de l'individualisme libéral se traduisent dans un programme esthétique qui se propose de restaurer la Totalité (le plus souvent sous son aspect national) dont les bases ont été sapées par la modernisation libérale. Ce conflit constitue le combustible même de l'avant-garde esthético-politique des années 1920 et qui a conduit au rejet du libéralisme - soit au nom de la réunification organique de la nation ou de la race (fascisme), soit au celui d'une communauté prolétarienne à venir (communisme). Dans le premier moment, ces critiques du libéralisme sont convergentes, situation qui entretient une certaine ambiguïté entre les

---

<sup>261</sup> E. Hobsbawm: Ibid. : « Contrairement aux avant-gardes des années 1880, celles du début du XX<sup>e</sup> siècle [...] ne se sentaient guère attirées par le militantisme politique. »

<sup>262</sup> Immanuel Wallerstein: «The End of What Modernity? », dans *Theory and Science*, Volume 24, no 4, août 1995, p. 471-488.

deux courants, c'est-à-dire entre le culturalisme conservateur et spiritualiste et la critique marxiste de l'idéologie. Même si la question de matérialisme sépare de manière définitive la réaction conservatrice d'extrême droite et le projet de l'*Ideologiekritik*, les deux partis se rencontrent dans le rejet du légalisme et leur recherche de nouvelles formes de souveraineté politique et des liens communautaires. La connivence de ces deux positions n'a jamais été plus flagrante qu'au début des années 1930, lorsque, dans les pays de l'Europe occidentale, on assiste à un certain nombre de conversions étonnantes des intellectuels qui passent, comme Drieu La Rochelle, d'un extrême à l'autre et lorsque l'influence des critiques conservateurs sur les jeunes écrivains peut se traduire dans la conversion de ceux-ci au marxisme.<sup>263</sup> Ainsi, comme le démontre M. North, il y a une certaine convergence entre le livre de Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, dans lequel le marxiste hongrois dévoile le processus de réification qui sous-tend le système du libéralisme possédant et les projets conservateurs d'Eliot, Pound et Yeats qui, dans la même époque, se proposent de restaurer l'unité « classiciste », aristocratique et non-capitaliste des époques pré-modernes.

Dans le cas de Lukacs, mais aussi dans celui de Pound, l'effort de trouver une synthèse réconciliatrice débouche sur une politique proprement totalitaire. Le cas de Pound est paradigmatique pour la question d'une avant-garde fasciste. Son combat contre la fragmentation de ce qu'il appelle ironiquement « Kultur » est aussi un combat pour la restauration de la Personnalité contre le légalisme démocratique, l'unité du sujet vivant étant conçue comme une réunification entre l'individu et la communauté. La critique de la culture acquiert, chez Pound, des accents proprement politiques dans les années 1930, lorsqu'il devient le propagateur d'une conception qu'il appelle lui-même « totalitaire » et qui lui sert aussi à légitimer la forme particulière du pouvoir exercée par Mussolini. Pound cite Mussolini qui affirme que la poésie est nécessaire à l'Etat<sup>264</sup> et transpose dans ses *Cantos* l'antinomie fondamentale entre la plénitude rendu possible par les rapports pré-modernes de production et la décadence apportée par la généralisation de l'usure après le XVe siècle. C'est celle-ci qui, s'il fallait en croire Pound, a conduit à l'évidement de

---

<sup>263</sup> Michael North : *The Political Aesthetic of Yeats, Eliot, and Pound*, Cambridge UP, 1991, p. 7

<sup>264</sup> Ezra Pound: *Guide to Kulhur*, New Directions Book, 1970, p. 249: «Mussolini has told his people that poetry is a necessity to the state, and Carlo Delacroix is convinced that poets ought «to occupy themselves with these matters...»

l'essence de l'art: « Thereafter art thickened. Thereafter design went to hell/ Thereafter barocco, thereafter stonecutting desisted » (Canto 46, 234).

En fait, Roger Griffin a pu formuler une définition du moderniste en tant que type-idéal précisément à partir de ce rapport à la notion de communauté médiatisée par l'œuvre d'art : le dénominateur commun de tous les mouvements qui peuvent se réclamer de ce label théorique est qu'ils constituent autant des tentatives de rétablir les valeurs transcendantes et les liens communautaires que les forces sécularisantes et anomiques de la civilisation moderne ont défait.<sup>265</sup> Comme le soutient de manière convaincante cet auteur, le modernisme ne saurait être envisagé comme un mouvement homogène mais il est le lieu où se confrontent deux réactions typiques au déclin de la communauté pré-moderne.<sup>266</sup> Dans la première, qu'on pourrait désigner comme « épiphanique », l'artiste appréhende la création esthétique comme une recherche des moments intenses qui lui permettent de dépasser la fragmentation communautaire en débouchant sur une vision sublime de l'être et du temps, vision non-contaminée par le positivisme. Dans ces moments le temps mort (chronos) est suspendu phénoménologiquement et remplacé par la temporalité transcendante/ révolutionnaire du *kairos*.<sup>267</sup> Cette réaction est commune à Proust et à Joyce, à Benjamin, à Bataille et au dernier Blanchot et elle s'associe normalement à une forme de métapolitique qui cherche, explicitement ou plus obscurément, la création d'une « communauté à venir » sur la base fragile de tels moments utopiques et/ou révolutionnaires. D'autre part, selon Griffin, le modernisme peut prendre un aspect « programmatique » : dans ce sens, il ambitionne à la création historique d'une nouvelle communauté et la transformation totale de la société sous le contrôle d'une élite d'avant-garde et qui se propose de réagir activement à la faillite du

---

<sup>265</sup> Roger Griffin: *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave, 2007: «The late 19th-century modernists' rebellion against contemporary modernity was shaped by innate predispositions of the human consciousness and mythopoeic faculty to create culture, to construct utopias, and to find a subjective access to a suprahuman temporality. This faculty is closely bound up with the need to belong to a community united by a shared culture which acts as a refuge from the potentially life-threatening fear of a personal death bereft of any sort of transcendence.»

<sup>266</sup> Roger Griffin: "Modernity, modernism, and fascism. A «mazeway resynthesis», in *Modernism/modernity*, n° 15.1, The Johns Hopkins University Press, 2007, p. 9-24

<sup>267</sup> Ibid.

projet individualiste moderne. Ce modernisme programmatique comporte à son tour deux sous-classes : une version « de gauche », fascinée par les perspectives révolutionnaires ouvertes par le marxisme, et une version « de droite », tout aussi révolutionnaire, mais qui mettra ses espoirs dans le projet fasciste. Dans cette perspective, le modernisme se trouve, dans certaines de ses versions, intimement associé à des formes de politique totalitaire, qu'il s'agisse du projet communiste de création d'un « homme nouveau » socialiste, ou de celui, fasciste que Griffin définit comme l'« idéologie séculière de l'ultranationalisme palingénésique ».<sup>268</sup> Cette perspective permet de voir dans le fascisme un phénomène typiquement moderniste, lié à une culture affirmative,<sup>269</sup> dont la production symbolique doit être conçue comme une symbiose entre des éléments esthétiques et politiques sacralisés.<sup>270</sup>

L'art constitue un enjeu important pour les idéologues (proto)fascistes, qui sont enclins non seulement à décrire la nation en termes esthétiques mais aussi à utiliser l'analogie avec l'œuvre d'art pour rendre compte de l'action proprement politique. Ainsi, Mussolini est appelé par des écrivains fascistes le « poète de la révolution », Primo de Rivera désigne la Phalange comme un « mouvement poétique ». Selon George L. Mosse, « le jeune fasciste Robert Brasillach était parfaitement représentatif lorsqu'il disait qu'un grand mouvement politique devait également être un mouvement esthétique avec un 'style de vie' approprié à son idéologie ».<sup>271</sup>

Cette formule fusionnelle mise en avant par les idéologues du mouvement a été soumise à une critique pénétrante à la fin des années 1930 par Walter Benjamin, dans son article consacré à « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », dans

---

<sup>268</sup> Roger Griffin : *The Nature of Fascism*, Routledge, London, 1991, p. 6

<sup>269</sup> Pour les rapports entre le modernisme esthétique et le fascisme, voir Emilio Gentile : *Le origini dell'ideologia fascista*, Laterza, 1975, Reinhold Grimm and Jost Hermand: *Faschismus und Avant-Garde*, Atheneum, 1980, Jeffrey Schnapp and Barbara Spackman: «Aesthetics and Fascism», *Stanford Italian Review*, n° 8 / 1990, Richard J. Golsan : *Fascism, Aesthetics, and Culture*, New England University Press, 1992, Andrew Hewitt: *Fascist Modernism: Aesthetics, Politics, and the Avant-Garde*, Stanford University Press, 1993

<sup>270</sup> Emilio Gentile: «The Conquest of Modernity: From Modernist Nationalism to Fascism», in *Modernism/Modernity*, 1.3 /1994, p. 55-87

<sup>271</sup> George L. Mosse: *La révolution fasciste*, op.cit., p. 135

lequel est postulée l'équivalence entre la logique du fascisme et une « esthétisation du politique » censée aboutir à la guerre totale dans laquelle une humanité auto-aliénée « vit sa propre destruction comme une jouissance esthétique de premier ordre ».<sup>272</sup> La thèse fondamentale de Benjamin est que l'esthétisation du politique qui constitue l'apanage du fascisme est la conséquence de l'occultation par celui-ci de la surdétermination économique de la condition des masses prolétarisées. Cette approche est devenue canonique, surtout dans les milieux intellectuels de la gauche, dans lesquels le terme de fascisme a été souvent employé dans un sens extrêmement large, en arrivant même à désigner un type de culture identifiable aux exigences massificatrices de la production capitaliste.<sup>273</sup>

La critique de Benjamin est cependant mieux ciblée : selon celui-ci, le fascisme veut donner aux masses l'occasion de s'exprimer mais tout en gardant intact le régime de propriété capitaliste, de sorte que sous ce type d'organisation politique, les prolétaires sont doublement opprimés : à la violence faite aux masses par le fascisme, qui les oblige à s'agenouiller devant le chef charismatique, correspond la violence subie par celles-ci de la part de l'appareillage mis au service de la production économique et culturelle.<sup>274</sup> Si l'esthétisation fasciste du politique culmine dans le culte de la guerre (c'est Ernst Jünger qui constitue l'archétype de l'écrivain fasciste pour Benjamin), c'est parce que la guerre sert de débouché à l'impasse sociale engendrée par l'économie capitaliste :

La guerre impérialiste, en ce qu'elle a d'atroce, se définit par le décalage entre l'existence des puissants moyens de production et l'insuffisance de leur usage à des fins de production [...] La guerre impérialiste est une

---

<sup>272</sup> Walter Benjamin: « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », version de 1939, trad. M. de Gandillac, dossier L. Dousson, Gallimard, 2008 (« Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit », dans *Illuminationen: Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, 1977)

<sup>273</sup> Un exemple typique de l'extension maximale de l'expression « culture fasciste » se trouve dans les articles polémiques consacrés par Pier Paolo Pasolini à l'identification progressive entre le fascisme et la culture de consommation, dans le contexte de ce que l'auteur des *Ecrits corsaires* appelle la disparition des « lucioles » du contre-pouvoir et le « génocide » spectaculaire. Voir Pier Paolo Pasolini : *Saggi sulla politica et sulla società*, Mondadori, 1999

<sup>274</sup> W. Benjamin: *Ibid.*, p. 51



révolte de la technique qui réclame, sous la forme de ‘matériel humain’, la matière naturelle dont elle est privée par la société. (Ibid. p. 53).

Formulé à la fin des années 1930, le plaidoyer de Benjamin pour une politisation de l’art se rapproche des idées élaborées autour de *l’Institut de recherches sociales* dirigé par Max Horkheimer. Un des buts fondamentaux de celui-ci est de répondre à l’amalgame fonctionnel établi entre la politique et l’esthétique promu par les idéologues nationaux-socialistes. Les travaux de Benjamin s’inscrivent dans la série des analyses signées par Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Siegfried Kracauer<sup>275</sup> qui essayent de penser la signification politique de la mobilisation de l’art et l’instrumentalisation des médias par la propagande fasciste.

D’autre part, il ne faut pas l’oublier, le rapport entre le fascisme et la culture du modernisme reste un des points les plus épineux de l’histoire intellectuelle de l’avant-guerre. L’expression même de « fascisme littéraire » constitue une construction problématique, vu, d’une part, sa charge polémique et, d’autre part, la diversité interne du concept.<sup>276</sup> Si Louis-Ferdinand Céline, Pierre Drieu la Rochelle, Ernst Jünger, Wyndham Lewis, Ezra Pound et Paul de Man ont tous composé, au moins à un certain moment de leur carrière, avec certaines formes de l’extrême droite, cela ne signifie pas que leurs théories et pratiques esthétiques soient réductibles à une simple grille idéologique. Le passage du type idéal de l’« esthétique fasciste » à chaque occurrence particulière ne se fait pas sans failles notables.

Qui plus est, l’engagement fasciste des auteurs importants comme ceux qu’on vient de citer suit un pattern récurrent dans lequel la fidélité à la cause se mélange à des stratégies de distinction et de résistance à l’homogénéisation idéologique.<sup>277</sup> Un des points centraux de cette discussion qui doit être souligné est que le rapport entre le modernisme et le fascisme dans les textes de ces auteurs est loin de se conformer au modèle fourni par l’orthodoxie nazie qui ne voyait dans les œuvres de Kafka, de Proust, de Lawrence et des

---

<sup>275</sup> Siegfried Kracauer: *De Caligari à Hitler, Une histoire psychologique du cinéma allemand*, Flammarion, 1973

<sup>276</sup> Voir Peter Reichel: *La fascination du nazisme*, trad. O. Mannoni, Ed. Odile Jacob, 1993

<sup>277</sup> Ortwin de Graef, Dirk De Geest, Eveline Vanfraussen : «Fascist politics and literary criticism», dans *The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. IX, Cambridge University Press, 2008, p. 76

expressionnistes qu'autant d'exemples de l'« art dégénéré ». Ainsi, plus proche du fascisme italien que de celui allemand, le jeune Paul de Man, dans son article « Les Juifs dans la littérature actuelle », dissocie sans ambages les œuvres modernistes de l'intellectualisme judaïsant, mais sa défense des écrits de Gide et de Kafka repose sur une conception qui n'est pas moins endettée aux codes de l'antisémitisme.<sup>278</sup> En effet, il faut reconnaître non seulement une faille géographique entre le fascisme allemand et celui italien, mais aussi une dynamique chronologique, dans laquelle on pourrait opposer le moment nietzschéen du fascisme, qui, avant 1935, se montre plus ouvert à la liberté créatrice, à un deuxième moment, beaucoup plus dogmatique, qui débute avec la condamnation hitlérienne de l'avant-garde comme « art dégénéré ».

De manière analogue, l'extrême droite française se trouve elle-aussi en porte-à faux avec le national-socialisme, malgré les efforts déployés par Brasillach de concilier « le maître de la violence allemande » et celui de la violence française, et il convient de distinguer clairement entre les deux. (Ibid.) L'idée, propre à *l'Action française*, foncièrement antigermanique, d'une alliance latine, placée sous le patronage de Mussolini, montre bien les tensions entre fascisme et nazisme : dans l'Allemagne d'Hitler et de Goebbels, l'« art pour l'art » mais aussi les courants modernistes comme l'expressionnisme et le futurisme sont vigoureusement mis à l'index, ce qui attire la réaction véhémente de Marinetti, qui, en 1937, dénonce le dogmatisme de l'exposition consacrée à l'« art dégénéré ».

A l'exception - notable mais très ambiguë - de Brasillach et de son équipe de *Je suis partout*, les écrivains français qui se situent dans la mouvance révolutionnaire-conservatrice partagent l'anti- germanisme et l'anti-hitlérisme maurrassien, ainsi que la conception culturaliste promue par celui-ci dès les années 1920. Sur le plan de la critique, cette divergence se traduit par l'absence, en France, d'une théorie activiste de l'art fasciste engagé, ainsi que par le refus d'adopter le populisme esthétique d'un Goebbels qui favorisait l'émergence d'un réalisme mièvre, formellement indiscernable du « réalisme socialiste ».

---

<sup>278</sup>Reed Way Dasenbrock: « Paul de Man, the Modernist as Fascist », in *South Central Review*, Vol. 6, No. 2, Fascist Aesthetics, 1989, pp. 6-18

Si la référence au dictum de Benjamin qui équivaut fascisme et esthétisation du politique est incontournable, c'est parce que cette hypothèse fournit les outils d'investiguer de manière conséquente l'idéologie culturelle qui fonde cette politique. Mais en même temps, il faudrait montrer aussi l'insuffisance de cette lecture qui voit dans le fascisme tout simplement une esthétisation du politique à laquelle il suffirait d'opposer une politisation marxiste de l'art. Ce qui échappe à Benjamin est le caractère fondamental de la relation entre la politique et l'esthétique fascistes, qui fusionnent afin d'engendrer un nouvel Etat comme on crée une œuvre d'art. Le Reich est toujours à venir, et il suppose l'action d'un Artiste-Führer capable de générer une « nouvelle mythologie » qui assure l'unité transcendante du Volk. Dans l'article « Le mythe nazi »<sup>279</sup>, Nancy et Lacoue-Labarthe interprètent le national-socialisme comme la création d'une nouvelle mythologie qui assure l'unification de la communauté effectuée par un rituel théâtral dont le modèle primordial serait le théâtre tragique antique. Cette équation est spécifique du national-esthétisme allemand, mais on la retrouve, dans une forme spécifique (qui entretient une ambiguïté évidente par rapport au nazisme) dans les textes des ultranationalistes français qui se proposent de recréer la nation à partir du modèle tragique fourni par les œuvres de Racine (Thierry Maulnier) ou de Corneille (Robert Brasillach).

Dans ces œuvres se montre l'analogie saisissante entre le premier romantisme allemand qui bâtit la souveraineté insondable de la nation sur la profondeur autotélique de l'œuvre et qui rêve d'une « nouvelle mythologie » qui reproduirait la synthèse grecque du particulier et du général et le classicisme des jeunes maurrassiens qui défendent eux aussi une conception essentialiste du peuple et de la nation, affirment la « gratuité » de l'art et désirent restaurer l'éthos mythique et tragique du Grand Siècle. En même temps, l'opposition entre le modèle esthétique et organiciste thématisée par les Romantiques allemands est une antinomie qui a été soumise par les révolutionnaires-conservateurs à une double perversion, suivant G. Hoelm : « On peut s'inspirer du premier modèle, mais dans ce cas on lui enlève tout contenu progressiste. Parallèlement, on peut reprendre le modèle organiciste, mais alors il se voit amputé de son contenu libéral. »<sup>280</sup> Ce projet est

---

<sup>279</sup> Jean Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe : *Le mythe nazi*, Ed. de l'Aube, 1991, p. 49

<sup>280</sup> Gerhard Hoelm : « Perversion de la modernité : de Iéna à Weimar » in *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Anthropos, 1984, p.50.

commun aux animateurs de *Combat* (Thierry Maulnier) et de *Je suis partout* (Robert Brasillach), qui, malgré leurs différences, partagent une même vision national-esthétique héritée du conservatisme maurrassien. Mais la spécificité du proto-fascisme français, représenté par Maulnier, Brasillach et, dans une première période, par Blanchot, est donnée par la prétention de créer une totalité dialectique qui unisse la violence révolutionnaire (sorélienne) et la clôture de l'œuvre d'art classique. Cette synthèse qui, selon Maulnier, serait anticipée par le *Cercle Proudhon*, entre la force anarchique et un idéal à la fois esthétique et national conciliateur, sous-tend les positions culturelles de la *Jeune Droite* avant et après l'Occupation.<sup>281</sup> Pour ces auteurs le classicisme devient l'alternative palingénésique (Roger Griffin) à la décadence parlementaire de la III<sup>e</sup> République qui aurait culminé avec le régime Blum.

Dans les pages de l'*Action française*, Brasillach formule une défense du classicisme selon laquelle celui-ci illustrerait le « génie national » tout en anticipant l'« harmonie des contraires » spécifique à l'Antiquité grecque. On retrouve ici la doctrine schillérienne de la conciliation des contraires dans l'œuvre d'art et cette utopie est mise, comme chez les premiers Romantiques, en étroite rapport avec une définition essentialiste de l'être national. Ainsi, Brasillach cherche dans l'Antiquité une synthèse qu'il définit comme la « ferveur unie à l'intelligence » et comme le « lyrisme de la lucidité », inspirée par le génie grec qui montre que l'«Athéna des philosophes a pu être une Athéna des cœurs simples»<sup>282</sup> Cette synthèse se manifeste le plus clairement chez les auteurs tragiques du Grand siècle français, par exemple chez Racine qui, à l'instar des Tragiques grecs, n'exalte pas le calme mais la lucidité et la violence et qui « unit heureusement le vraisemblable et le merveilleux ».

L'idéologie esthétique est mise étroitement en rapport avec la doctrine nationaliste et même avec l'impérialisme le plus impénitent. Brasillach établit même une série analogique dont les termes sont l'auteur classique, le colonisateur, le législateur et le révolutionnaire :

---

<sup>281</sup> Voir aussi Mark Antliff : «Classical Violence: Thierry Maulnier, French Fascist Aesthetics

and the 1937 Paris World's Fair», *Modernism/modernity*, Volume 15, n° 1, January 2008, p. 45-62

<sup>282</sup> R. Brasillach : « Causerie littéraire », l'*Action française*, 28 février 1935, p. 3

Un classique, si nous en croyons la louange de Corneille par Racine, c'est d'abord un inventeur, c'est un explorateur, et c'est un fondateur d'Empire. Il s'installe dans une jungle qu'il défriche, et il plante son pavillon de colonisateur. Il ne suit pas les lois, puisque c'est lui qui les donne : le génie est le seul législateur. Le classicisme, c'est la révolution permanente. (Ibid.)

En même temps, pour les auteurs de *l'Action française*, l'esprit du Grand siècle est non seulement profondément national, mais aussi inaccessible à ceux qui ne sont pas en communion avec le génie racial :

Je suis tenté de croire qu'il y a une partie de Racine à jamais inaccessible aux étrangers [...] C'est un mystère. C'est ce par quoi Racine exprime ce que nous appelons le génie de notre race: ordre, raison, sentiment de mesure et force sous la grâce.<sup>283</sup>

Mais, d'autre part, le rejet du romantisme et de l'avant-garde, qui débouche sur une synthèse classiciste paradoxale, peut s'accompagner d'une revalorisation des auteurs qu'on ne situerait pas a priori dans le Panthéon de *l'Action française* : ainsi la redécouverte par Brasillach de l'œuvre de Lautréamont, qui, bien que « pillée » par les surréalistes, ne constitue pas moins une illustration du classicisme éternel :

On a fait de Lautréamont, pendant les années de l'après-guerre, le symbole de tout désordre, et de son œuvre le plus extrême Kamtchatka du monde littéraire. Je ne suis pas sûr que cela soit très juste, et qu'il ne faille pas intégrer ce Montévidéen saugrenu à une sorte de défense par l'absurde du véritable classicisme.<sup>284</sup>

L'œuvre de Lautréamont serait non seulement une parodie du romantisme, mais aussi une dénonciation (par anticipation) du Front populaire. Dans la même « Causerie » de 1938, Brasillach introduit aussi une référence positive à la condamnation hitlérienne de l'« Art dégénéré », <sup>285</sup> tout en défendant les textes de Lautréamont bien qu'il soit conscient

---

<sup>283</sup> Havard de la Montagne cité par P. Renard : *L'Action française et la vie littéraire*, op. cit., p. 60

<sup>284</sup> R. Brasillach : « Causerie littéraire », *l'Action française* 7 avril 1938

<sup>285</sup> « M. Hitler a fait à Munich l'an dernier une exposition d'Art dégénéré. Tout en faisant les plus expresses réserves sur sa compétence artistique, on peut parfois éprouver le besoin de pareilles manifestations. A la

qu'il s'agisse des œuvres que «M. Goebbels, s'il les connaissait, n'aimerait peut-être pas ». Dans le champ de la littérature contemporaine, Brasillach promeut sa propre version de l'harmonie schillérienne qui prend la forme d'un « réalisme transfiguré » ou d'un « fantastique social », dans lequel « le rêve [serait] enté sur la Réalité », et que l'on peut qualifier de genre idéologique dans le sens propre du terme - dans la mesure où il vise précisément à masquer les contradictions sociales par un dépassement poétique du réel.

Les articles consacrés par Benjamin à l'investigation de la logique du fascisme littéraire permettent de situer historiquement le groupe auquel appartient Blanchot dans le front intellectuel qui se dessine déjà au milieu des années 1930. Effectivement, dans un article de 1936,<sup>286</sup> Benjamin explicite la relation entre l'art et la politique néoconservatrice à partir des interventions de Thierry Maulnier, le chef de file de la *Jeune Droite*. La critique de Gide pourvue par Maulnier jette, selon Benjamin, une lumière très précise sur sa conception de la culture, et l'auteur est rangé sans ambages parmi les précurseurs de l'extrême droite. De même que des auteurs comme Jünger, Benn sont les avant-coureurs du fascisme allemand, Maulnier et Drieu, affirme Benjamin, annoncent un nouveau fascisme français: « Si Maulnier est fasciste c'est parce qu'il comprend que la position des privilégiés ne peut plus se maintenir que par la violence. Présenter la somme de leurs privilèges comme 'la culture', c'est en cela qu'il voit sa tâche particulière.» (Ibid. p. 156)

Mais, poursuit Benjamin, bien que Maulnier ne puisse pas faire appel à la violence pure, sans phrase, car il s'adresse malgré tout à un public intellectuel, il peut néanmoins « préparer la voie à un tel appel », ce qu'il fait implicitement par ses références à la force, à la nécessité d'une « synthèse active » et par sa critique des soubassements éthiques de la civilisation. La position de Maulnier épitomise la contradiction inhérente à l'esthétique fasciste, car si en théorie cet art porte les traits de l'esthétisme et de la gratuité élitiste, étant réservé à une minorité qui représente la « fleur inutile » (Maulnier cité par Benjamin) d'une civilisation qui n'est elle-même que « mensonge » et « convention », en

---

fondation de la Bibliothèque nationale d'Art dégénéré, j'offrirai joyeusement mon exemplaire de « L'ombre à la Barraque », Ibid.

<sup>286286</sup> W. Benjamin: « André Gide et son nouvel adversaire », in *Œuvres III*, Gallimard, 2000

pratique « l'art fasciste est un art de propagande ».<sup>287</sup> D'une part, le fascisme nie le caractère fonctionnel de l'art, étant intéressé à limiter la mise en cause possible de la situation des classes dirigeantes, de sorte que son esthétisme n'a absolument rien de gratuit mais fait partie d'une stratégie précise de dépolitisation de l'œuvre lorsque celle-ci est susceptible de porter à jour des visées émancipatrices :

...l'esthétisme de Maulnier n'est pas un point de vue improvisé, que le fascisme n'adopterait que pour débattre des questions concernant l'histoire de l'art. Le fascisme est conduit à cette position chaque fois qu'il désire serrer de plus près le visible sans se commettre pour autant avec le réel. (Ibid. p. 162)

Cette attitude se reflète aussi dans le rapport de fascistes à la technique : à l'instar de Marinetti, qu'il cite avec approbation, Maulnier soutient que la qualité fondamentale du machinisme consiste dans sa « valeur poétique », c'est-à-dire dans l'émotion esthétique qu'il est censé susciter, le propre de celle-ci étant de rendre inutilisables les objets et les êtres. Le corollaire de l'idéologie fasciste est l'esthétisation de la technique et de la politique elle-même, ce qui implique non seulement la dépolitisation de l'œuvre dans les théories de l'art pour l'art, mais aussi la modification essentielle du politique lui-même qui remplace l'art dans sa fonction auratique : l'unicité et l'authenticité deviennent attributs identitaires du pouvoir (incarné dans le chef) qui se subordonne l'art par la mise en place d'un appareillage de production culturelle dont le but est le contrôle des masses prolétarisées.

Le diagnostic de Benjamin sur le fascisme français, dont le représentant typique serait Maulnier, est sans concession. Cependant, cette analyse doit être restituée à son contexte polémique, vu que les textes de Maulnier, de Blanchot et des leurs compagnons de route témoignent de l'existence d'une zone grise entre le conservatisme et la révolution fasciste. Si l'hégémonie d'un parti totalitaire conduit inévitablement à l'arraisonnement de l'art au profit de la propagande, c'est en France, où le champ politique de l'extrême droite se distingue par son éparpillement, que les potentialisés de l'esthétique ultranationaliste peuvent se développer librement, à l'abri des impératifs de la politisation.

---

<sup>287</sup> W. Benjamin: Op. cit., p. 159

Cette thèse ne constitue pas une version de l'hypothèse de Sternhell qui situait l'émergence du fascisme pur dans la France des années 1920 où s'opère l'alliance entre le sorélisme et le nationalisme et ne peut aucunement faire l'objet des critiques qu'on lui a apportées. La raison en est que si un mouvement politique ne saurait se réduire à ses conditions transcendantales de possibilité, une doctrine esthétique, même fortement idéologisée, n'est pas conditionnée par l'existence d'une organisation de masse. S'il fallait en croire David Carroll, en France, l'engagement littéraire des écrivains fascistes ne saurait être séparé de celui esthétique,<sup>288</sup> et cette articulation ne se résume pas au simple rabattement d'une idéologie sur la littérature, comme une forme de surdétermination extérieure de l'art par la politique. Au contraire, dans le cas français, le terme de « fascisme littéraire » doit se rapporter à la configuration interne du national-esthétisme qui est une doctrine commandée par l'idée de l'œuvre d'art comme idéal commun à la littérature et à la politique. La note spécifique du fascisme littéraire est donnée par l'accent mis sur les ramifications politiques de l'œuvre qui devient le modèle totalisant d'une communauté organique régénérée. La sensibilité esthétique des écrivains fascistes n'est pas de nature à mettre entre parenthèses leur engagement spécifique, car le rapport entre l'adoption d'un parti-pris littéraire et celle d'une position fasciste n'est pas contingent. Mais, d'autre part, il n'y a pas de correspondance mécanique entre l'engagement (proto)fasciste des écrivains et une poétique formellement réactionnaire. Plutôt, le fascisme littéraire doit être envisagé comme une communauté définie par le recours à une collection de signifiants dont la signification idéologique est surdéterminée par une logique qui dépasse la stricte séparation moderne du politique et de l'esthétique. Ce caractère transgénérique est un trait fondamental du fascisme, qui se caractérise par

---

<sup>288</sup> David Carroll : *French literary fascism : nationalism, anti-semitism and the ideology of culture*, Princeton University Press, 1995, p. 11 : «Understanding the commitment to fascism of various intellectuals and writers, therefore, is as much an «aesthetic» as a «political» problem, one in which aesthetics and politics are both at the same time fundamental issues, inseparable from each other, no matter the singularity or autonomy attributed to each.» car «...a commitment to literature is in fact a commitment to politics in these instances, not just because literature and literary criticism are ideologically driven (...) but rather because literature and art are considered to represent nothing less than the truth of politics».



« une négation radicale des frontières entre érotisme, esthétique, politique et religion ».<sup>289</sup>  
C'est pour cette raison que l'analyse de la poétique fasciste ne saurait se borner à la simple identification des thèmes idéologiques, mais elle doit reconstituer l'économie générale dans laquelle des mots d'ordre comme le culte du chef et l'exaltation de la violence guerrière ou terroriste, l'idéologie de la restauration de l'« homme éternel », l'appel au mythe régénérateur et aux motifs ultranationalistes et xénophobes acquièrent leur sens.

---

<sup>289</sup> Michel Lacroix: *De la beauté comme violence. L'esthétique du fascisme français, 1919-1939*, P. U. de Montréal, 2004, p. 43

## III.2. Figures du discours

### « völkisch »

Il n'est certainement pas un hasard si les révélations sur le passé politique de Blanchot apparaissent dans la deuxième moitié des années 1970, car cette « affaire » ne constitue en fait qu'un cas particulier du débat plus large qui lui est contemporain et qui porte sur l'existence et la nature d'un fascisme à la française.<sup>290</sup> De même que l'« affaire » Blanchot, cette controverse historiographique atteint le climax dans les années 1980, notamment après la publication de quelques études, signées par des historiens étrangers, qui se proposent de renverser complètement la thèse dominante de l'« allergie française au fascisme » : d'abord *La France de Vichy* de Robert Paxton (1973) et, sur un plan plus théorique, *La Droite révolutionnaire, Les origines françaises du fascisme* (1978) ainsi que *Ni droite ni gauche, L'idéologie fasciste en France* (1983), de l'historien israélien Zeev Sternhell.<sup>291</sup>

Dans ce dernier ouvrage, Maurice Blanchot et ses alliés de la *Jeune Droite* sont appelés à jouer un rôle essentiel, en tant qu'exemples paradigmatiques d'un fascisme français. En effet, pour Sternhell,

Maurice Blanchot fournit [...] la définition parfaite de l'esprit fasciste en montrant qu'il s'agit d'une synthèse entre la gauche qui quitte ses croyances traditionnelles, non pour se rapprocher des croyances capitalistes, mais pour définir les vraies conditions de lutte contre le capitalisme, et une droite qui néglige les formes traditionnelles du nationalisme non pour se rapprocher de l'internationalisme, mais pour combattre l'internationalisme sous toutes ses formes.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Pour un bilan du débat v. M. Dobry (éd.): *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, Albin Michel, 2003, J.-F. Sirinelli (éd.) : *Histoire des droites en France, I*, Gallimard, 1992, p. 603-652 et Pierre Milza : *Fascisme français, Passé et présent*, Flammarion, 1987

<sup>291</sup> Zeev Sternhell : *Ni droite ni gauche, L'idéologie fasciste en France*, Ed. du Seuil, 1983.

<sup>292</sup> Ibid. p. 241-242

Or, l'interprétation de Sternhell, qui voit dans les « non-conformistes » des années 1930 des exposants typiques de l'idéologie fasciste, semble avoir eu un accueil plutôt mitigé dans les milieux historiographiques qui, depuis les années 1950, sont dominés par la thèse d'un fascisme français « introuvable »<sup>293</sup> ou, plus précisément, de « l'immunité »/ de « l'allergie »/ ou de « l'imperméabilité » de la société française au fascisme.

A l'origine de cette vulgate historiographique se trouve l'ouvrage classique de René Rémond, *Les Droites en France* (1953), dans lequel le fascisme français est considéré comme « quasi-inexistant ». Selon cette interprétation, qui sera immédiatement appropriée par les élites politiques et universitaires de la IV<sup>e</sup> République,<sup>294</sup> l'analyse de la scène politique française de l'entre-deux-guerres en termes de fascisme émergeant se heurte à quelques objections dirimantes : l'appartenance de la France au champ des vainqueurs, les effets modérés de la Grande Dépression, l'enracinement des traditions démocratiques dans la psyché nationale rendraient fortement improbable l'homologie entre les mouvances de droite françaises et celles allemandes ou italiennes. En plus, les tentatives de créer un fascisme français (parmi lesquelles on pourrait compter le PPF de Jacques Doriot, *les Faisceaux* de Georges Valois et le néo-socialisme des Marcel Déat) n'ont jamais abouti, en se soldant par des échecs cuisants. D'autre part, comme le nationalisme hexagonal de l'entre-deux-guerres s'incarne dans *l'Action française*, les autres ligues marginales (comme le *Francisme* ou la *Solidarité française*) semblent condamnées à ne fournir que de pâles imitations du mussolinisme. En conclusion, s'il fallait en croire Rémond, l'existence d'un fascisme français proprement dit ne serait pas plus qu'une construction forgée après-coup par les idéologues de la gauche, non sans rapport avec l'hyperbolisation du danger représenté par le coup du 6 février 1934, qui, en fait, loin d'être une véritable tentative de putsch, constituerait « à peine une émeute ». Qui plus est, dans cette perspective, le régime de Vichy aurait été même le contraire du fascisme, « s'il est vrai que le fascisme représente une réaction contre l'ordre établi ».<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Michel Winock : « Fascisme à la française ou fascisme introuvable », dans *Le Débat*, nr. 25, 1983, p. 35-44, repris dans *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, 1990

<sup>294</sup> M. Dobry : *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, op. cit. p. 8

<sup>295</sup> R. Rémond : *Les Droites en France*, op. cit. p. 236

En conformité avec sa vision ternaire de la droite française, qui serait quadrillée par les traditions mutuellement étanches de l'ultracisme, de l'orléanisme et du bonapartisme, Rémond ne voit dans les ligues et les mouvances révolutionnaires-conservatrices qu'une expression du « vieux fond plébiscitaire français »<sup>296</sup> ou bien, dans les pires des cas, d'une imprégnation mimétique avec l'ethos mussolinien, mais qui serait condamnée à faire long feu. Autrement dit, pour Rémond et ses continuateurs, si la France des années trente a été bel et bien soumise à ce que Raoul Girardet a appelé la pression de l'« imprégnation fasciste »<sup>297</sup>, elle en est sortie quasiment indemne. Selon Girardet, le fascisme français reste un phénomène marginal :

[...] en laissant dans un oubli légitime la tentative du 'Faisceau' de Georges Valois, avortée dès 1925, seuls, à la veille de la seconde guerre mondiale, outre le 'Francisme' de Marcel Bucard et la 'Solidarité française' du commandant Jean Renaud, le C.S.A.R. – la fameuse 'Cagoule' – et le Parti populaire français de Jacques Doriot semblent correspondre aux définitions d'un fascisme authentique. (Ibid)

Pourtant, force est de reconnaître que « c'est le nationalisme français en son ensemble qui présente, dans les cinq ou six années qui précèdent la guerre, une résonance, une tonalité nouvelle » qui affectent, par exemple, l'ethos des mouvements réactionnaires comme les ligues et les « camelots du roi ».

Les ouvrages de Zeev Sternhell, qui examinent la genèse d'un fascisme français en fonction d'une idée type centrée sur le concept d'idéologie, vont à l'encontre de cette interprétation, en renversant point par point les soubassements théoriques de la conception immunitaire. Selon l'auteur, la véritable nature des mouvances d'extrême droite et du régime de Vichy a fait l'objet d'une véritable entreprise d'occultation et d'autocensure en France, et cela non seulement pour les raisons évidentes (parmi lesquelles il faudrait compter la pression idéologique de guerre froide sur champ historiographique des années 1950, la volonté de réconciliation après l'Épuration et surtout la volonté d'oubli par rapport au trauma national provoqué par l'Occupation) mais aussi parce que le fascisme

---

<sup>296</sup> J.-F. Sirinelli : *Histoire des droites en France*, op. cit. p. 606

<sup>297</sup> Raoul Girardet : « Notes sur l'esprit d'un fascisme français 1934-1939 », dans *Revue française de science politique*, juillet-septembre 1955, p. 51-76

lui-même est d'après Sternhell une configuration idéologique qui agit surtout au niveau de l'inconscient politique. Comme il l'affirme dans *Ni droite ni gauche*, les contours de l'idéologie fasciste sont d'autant plus difficiles à discerner que celle-ci « n'apparaît de prime abord que comme une étape de plus dans la révision du marxisme ou comme un réflexe de révolte de la part d'éléments plus jeunes, plus dynamiques, plus avancés, pour répondre au défi que constitue la crise du capitalisme ».<sup>298</sup>

La généalogie proposée par Sternhell s'écarte de la vulgate immunitaire aussi bien sur le plan micro-historique, car il range parmi les agents de l'imprégnation fasciste nombre d'auteurs auxquels on n'appliquait pas habituellement cette étiquette (comme Georges Sorel, Bernard de Jouvenel, Hendrik de Man, Emmanuel Mounier, ou Thierry Maulnier, dont Blanchot fut le compagnon de route à *Combat* et à *L'Insurgé*) que sur le plan conceptuel, dans la mesure où il construit la figure d'un fascisme transcendantal dont l'essence est d'être

...une synthèse de nationalisme organique et de socialisme anti-marxiste, une idéologie révolutionnaire fondée sur le refus à la fois du libéralisme, du marxisme, et de la démocratie. Pour l'essentiel, l'idéologie fasciste est un refus du « matérialisme » - le libéralisme, le marxisme et la démocratie ne représentent que les différentes facettes du même mal- et elle se veut génératrice d'une révolution spirituelle totale. (*Ni droite ni gauche*, Ibid.)

La deuxième thèse de Sternhell est que non seulement le fascisme français a bel et bien existé, mais qu'à l'origine de cette idéologie se trouve précisément une mouvance typiquement française, le *Cercle Proudhon* qui est issu de l'alliance entre le syndicalisme sorélien et le conservatisme maurrassien. Sternhell élève la formation du *Cercle Proudhon* à un niveau paradigmatique qui permettrait de situer la genèse du fascisme (avant la lettre) à la veille de la Grande Guerre. Il est vrai, il peut invoquer à l'appui de sa thèse les déclarations de plusieurs idéologues qui parlent rétrospectivement de l'existence d'un « Fascisme 1913 » pour reprendre le titre d'un article publié par le sorélien Pierre Andreu dans *Combat*, la revue où Blanchot écrira ses derniers articles politiques. Dans un numéro de juillet 1936, Pierre Andreu publie d'ailleurs un recueil des textes de Georges Sorel. Ce groupage est immédiatement suivi dans le sommaire de la revue par « Le terrorisme,

---

<sup>298</sup> Z. Sternhell : *Ni droite ni gauche*, op. cit. p. 11

méthode de salut public » de Maurice Blanchot. L'intérêt que présente l'étude de Sternhell pour la critique blanchotienne réside dans la prétention –contre-intuitive – de l'auteur d'affirmer que le germe proprement français du « fascisme 1913 » aurait été réactivé précisément par le groupe de la *Jeune Droite* qui gravitait autour des revues comme *L'Insurgé* et *Combat*.

D'après Sternhell, le père primordial du fascisme français est Maurice Barrès, dont l'héritage « national-socialiste » se montre spécialement fécond dans l'entre-deux-guerres :

Car Barrès a été et resté avant tout, pour lui-même comme pour tous ceux qui ont découvert en lui une source d'inspiration, le théoricien du nationalisme dur, le nationalisme de combat qui depuis l'Affaire jusqu'à Vichy n'a cessé de prêcher la guerre à la société ouverte et laïque. Voilà pourquoi les révoltés de l'entre-deux-guerres, ces « révolutionnaires-conservateurs » qui honnissaient la démocratie libérale s'employaient à prêcher un « retour à Barrès », retour à l'homme de la Terre et des Morts, du Sang et du Sol, qui à travers le boulangisme, l'antidreyfusisme et l'antisémitisme symbolisait la grande révolte populaire contre les Lumières françaises.<sup>299</sup>

En même temps la synthèse prônée par Barrès a eu bien des effets sur les cercles révolutionnaires-conservateurs allemands : Hugo von Hofmannsthal y fait référence, Ernst Jünger s'y inspire lorsqu'il théorise le combat contre le machinisme et la modernité et Carl Schmitt y emprunte sa fameuse distinction entre « ami » et « ennemi ». L'œuvre de Barrès est « préfasciste » dans la mesure où elle incite au refus violent de la démocratie parlementaire, au culte de la force, de la discipline militaire et du chef charismatique, à la haine des Juifs et de tous ceux (communistes internationalistes, etc.) qui menacent l'intégrité spirituelle du Sol et du Sang. En 1936, le critique Albert Thibaudet affirmait déjà la parenté idéologique du « national-socialisme » barrésien (l'expression est de Barrès lui-même) et du nazisme : « un jour [...] l'on reconnaîtra peut-être que l'idée née avec Barrès sur les marches de la Lorraine était une manière de national-socialisme, fort

---

<sup>299</sup> Zeev Sternhell : *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Fayard (1972), 2000, p. 13

antisémite, où, avec quelque artifice, on discernerait dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle chez un écrivain français bien des thèmes apparus brusquement en Allemagne en 1934.»<sup>300</sup>

Encore plus ambitieuse, l'entreprise de Sternhell se propose d'identifier les configurations idéologiques qui ont rendu possible le fascisme dans la réaction contre les Lumières qui sévit depuis Herder, Burke et de Maistre. Dans *La Droite révolutionnaire*, parmi les préfigurations du fascisme sont inventoriés à la fois l'historicisme, l'organicisme, le premier nationalisme romantique et le nietzschéenisme comme les doctrines développées par Renan et par Taine. Mais ce n'est qu'au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, et spécifiquement en France, que ces semences contrerévolutionnaires donnent la mesure de leur véritable force, lorsqu'elles entrent en contact avec des doctrines populistes comme le boulangisme et l'antidreyfusisme :

Quand la critique nietzschéenne de la modernité, quand la philosophie de l'histoire de Taine et de Renan, ou celle encore d'un Gobineau, qui n'était encore ni nationaliste ni antisémite, gagnent la rue, les réflexions sur la morale des esclaves, le surhomme ou la décadence égalitaire, l'explication de l'histoire en termes raciaux deviennent une machine de guerre d'une efficacité jamais soupçonnée.<sup>301</sup>

Ce métarécit fait remonter les origines du fascisme à l'historicisme romantique<sup>302</sup> bien que Sternhell soit prêt à concéder que « ce ne sont pas les philosophes, de Herder et de Fichte jusqu'à Spengler, de Moser et Adam Muller jusqu'à Langbehn, de Savigny à Carl Schmitt, de Ranke à Treitschke, qui ont de leurs dix doigts produit le nationalisme allemand », et que les révoltés des années trente n'aient pas forgé de toutes pièces l'idéologie vichyssoise. S'il fallait en croire Sternhell, le fascisme serait né en France

---

<sup>300</sup> Albert Thibaudet : *Histoire de la littérature française*, 1936, apud. Sternhell, *ibid.*

<sup>301</sup> Z. Sternhell : *La droite révolutionnaire*, op. cit., p. 22

<sup>302</sup> Z. Sternhell : *Maurice Barrès et le nationalisme français* », Fayard, 2000, p. 17 : « Comme tout concept large, l'historicisme comporte des variantes soit nationales, soit de degré. Cependant toutes ces variétés possibles possèdent un fonds commun : au-delà de la valeur positive que l'on accorde à l'histoire entendue comme progrès humain dans sa réalité immanente (...), on trouve l'opposition au droit naturel, à l'intellectualisme, à l'universalisme et au rationalisme. Il en résulte que l'historicisme détruit l'idée d'une commune nature humaine, d'une raison universelle d'où émane une loi de nature universelle : il n'y voit qu'une idée vide, abstraite et surtout hypocrite. »

avant 1914, en tant que synthèse théorique issue de la collision entre le nationalisme conservateur (antirévolutionnaire, antidémocratique et antidreyfusard), et le socialisme antimarxiste (proudhonien et sorélien). Cette fusion qui, dans les années 1930, est véhiculée dans des cercles révolutionnaires-conservateurs ou « non-conformistes », fournira au fascisme la structure imaginaire et l'armature intellectuelle, en absence desquelles l'ascendant exercé par celui-ci sur les classes supérieures resterait inexplicable. Bien que, ultérieurement, certains d'entre eux aient pu prendre leurs distances par rapport au régime hitlérien, des intellectuels comme Jünger, Spengler ou Schmitt en Allemagne, Marinetti, Gentile et Croce en Italie, Pound, Eliot et Lewis en Grande Bretagne, Henri de Man en Belgique ou Cioran et Eliade en Roumanie, ont participé activement à la création d'une *Stimmung* idéologique généralisée qui a été déterminante pour l'avènement au pouvoir des partis fascistes.

Dans ce climat européen, la France constitue un cas particulier, car c'est ici que « se livrent les premières batailles qui mettent aux prises le système libéral avec ses adversaires ; c'est en France que se fait cette suture du nationalisme et de radicalisme social que fut le boulangisme ; c'est la France qui engendre aussi bien les premiers mouvements de masse de droite que ce premier gauchisme que représentent Hervé ou Lagardelle, gauchisme qui conduira finalement ses adeptes aux portes du fascisme ».<sup>303</sup> Dans cette vaste tentative de reconfiguration politique de l'Europe, le groupe de la *Jeune Droite*, dont fait partie Blanchot, joue un rôle essentiel, bien que ce soit celui d'une « couronne extérieure » autour du noyau idéologique du fascisme.

En effet, comme Sternhell ne cesse de le rappeler, les animateurs de *Ordre Nouveau* saluent dès novembre 1933 la venue au pouvoir du chancelier du Reich,<sup>304</sup> ceux de la revue *Esprit* parlent de la « parenté profonde » entre leurs projets de révolution « ni gauche ni droite » et ceux du fascisme<sup>305</sup> et, en 1935, une délégation comprenant les

---

<sup>303</sup> Ibid. p. 30

<sup>304</sup> Robert Aron, Arnaud Dandieu : « Lettre à Adolf Hitler, chancelier du Reich », *L'Ordre nouveau*, n° 5, nov. 1933, p. 12. Les auteurs font appel à Hitler et à Mussolini de ne point collaborer avec le gouvernement socialiste, en attente d'un « gouvernement véritable [qui] assumera, avec la responsabilité politique, la mission de la France ».

<sup>305</sup> Emmanuel Mounier : « *Esprit* au Congrès franco-italien sur la corporation », *Esprit*, n° 33, 1935, p. 475



représentants des principales revues de la *Jeune Droite* (y compris Jean de Fabrègues et Thierry Maulnier, collègues à *XXe siècle*) se rend à Rome au congrès du parti fasciste italien. Le diagnostic de Sternhell sur la *Jeune Droite* des années 1930 est sans concession : « Appliqué à la France des années trente, notre modèle d'idéologie fasciste conduit à une conclusion catégorique. Si José Antonio Primo de Rivera et la Phalange espagnole sont fascistes, Thierry Maulnier, la *Jeune Droite* et l'équipe de Combat, avec Jean de Fabrègues et Maurice Blanchot, véhiculent eux aussi une idéologie fasciste. » Ce diagnostic diffère radicalement de celui fourni par Loubet del Bayle (qui prétend que la *Jeune Droite* s'est différenciée sans cesse de cette idéologie « en s'attaquant de plein fouet aux conceptions fascistes ») et il a suscité une polémique acharnée dans les milieux historiographiques. Les thèses de Sternhell n'ont pas été contestées seulement dans les textes des partisans du mythe de l'allergie française au fascisme mais aussi dans ceux, plus récents, des historiens comme Michel Winock et Pierre Milza. Ce dernier a attiré l'attention sur l'écueil (variation de la « *reductio ad Hitlerum* ») qui consiste à considérer comme fasciste un type de discours qui intègre des éléments qui, s'ils figurent dans la thématique fasciste, ne suffisent pas, pris isolément, à le définir comme tel. (P. Milza : Op. cit. p. 20) Philippe Burin<sup>306</sup> a exprimé aussi de fortes réserves par rapport au modèle théorique proposé par Sternhell en s'attaquant surtout à l'hypothèse d'une connexion directe entre la révision du marxisme (par Sorel, de Man ou Déat) et l'émergence du fascisme. Selon Burin, Sternhell est amené à « forcer la réalité historique dans sa grille » en taillant, pour les besoins de sa cause un champ de recherches restreint à ceux qui se reconnaissent comme héritiers du *Cercle Proudhon* (Déat, de Man, Maulnier et subsidiairement, Mounier) en laissant de côté les idéologues qui se revendiquent plus ouvertement de la tradition fasciste, comme Doriot, Drieu, Brasillach. Dans cette grille de lecture, le fascisme présente des plans de recoupement avec la critique antidémocratique de l'*Action française*, le national-populisme plébiscitaire et avec la tradition bonapartiste, sans être absorbée de plein droit dans ces formes plus traditionnelles. Malgré ses intuitions correctes, on pourrait donc opposer à Sternhell deux objections de principe : l'auteur israélien se fie à une dichotomie rigide entre « démocratique » et « fasciste » (en ignorant, par exemple, le courant catholique à la fois antilibéral, antimarxiste et

---

<sup>306</sup> Philippe Burin: «Le fascisme», dans J. -F. Sirinelli : *Histoire des droites en France*, vol. 1, Gallimard, 1992, p. 603-652

antifasciste) et il propose une lecture transcendantale du fascisme, qui ne prend pas suffisamment en compte « les préconditions sociologiques et nationales des ses permutations différentes ». <sup>307</sup>

Cependant, plutôt que de conclure sans ambages à la fausseté inhérente à la thèse de Sternhell, on devrait interroger la relation entre fascisme et *Jeune Droite* à partir d'autres traits de ces mouvements que ceux spécifiés par l'auteur de *Ni droite ni gauche*. S'il y a un rapport entre les idéologues de *Combat* et de *L'Insurgé* et le fascisme naissant celui-ci doit être spécifié à partir de leur origine commune dans la vulgate révolutionnaire-conservatrice et notamment, de leur insistance sur le thème de la palingénésie communautaire qui constitue, selon Roger Griffin, le mythe fondamental du fascisme, la définition que l'auteur donne du celui-ci étant : « Le fascisme est une idéologie politique dont le noyau mythique dans ses diverses permutations forme une variante palingénésique de populisme ultranationaliste. » (trad. a.) <sup>308</sup> L'exercice définitionnel de Griffin a l'avantage sur les autres tentatives théoriques d'être à la fois suffisamment flexible pour concilier la diversité empirique du fascisme et de manifester une sensibilité certaine pour les enjeux culturels du phénomène.

Griffin conçoit la force affective motivationnelle du fascisme en la rapportant au mythe politique, dans le sens sorélien, qui préside à son conception révolutionnaire. Le type idéal du fascisme proposé par Griffith repère celui-ci comme une idéologie politique séculière (et non, comme le soutenaient E. Voegelin, E. Gentile, et même George E. Mosse <sup>309</sup> une religion politique millénariste) qui se fonde sur un noyau mythique spécifié par les axes de la décadence et de la régénération de la communauté. Ce mythe palingénésique est envisagé non pas comme une dérivation des religions du salut et de la renaissance (comme le christianisme) mais en tant qu'expression archétypale de la faculté mythopoïétique réactivée dans le contexte des contradictions de la société industrialisée,

---

<sup>307</sup> Roger Griffin : *The Nature of Fascism*, Routledge, London, 1991, p. 6. Voir aussi R. Griffin, «Staging the Nation's Rebirth: The Politics and Aesthetics of Performance in the Context of Fascist Studies» in Günter Berghaus (ed.), *Fascism and Theatre: Comparative Studies on the Aesthetics and Politics of Performance in Europe, 1925–1945*, Berghahn, 1996.

<sup>308</sup> Ibid. p. 26

<sup>309</sup> Emilio Gentile : *Le origini dell'ideologia fascista*, Laterza, 1975. George E. Mosse: *La révolution fasciste*, Vers une théorie générale du fascisme, trad. J. –F. Sené, Editions du Seuil, 2003

comme le montrent les occurrences des thèmes comme la mort et la résurrection dans les œuvres du modernisme tardif. Ce motif de la régénération, de l'émergence de l'homme nouveau sur l'arrière fond de la catastrophe ou de la décadence extrême constitue la base des plusieurs idéologies politiques dans leur phase utopique-révolutionnaires, qu'elles soient communistes, écologistes et même libérales.

La diversité de ses applications est limitée cependant par son caractère linéaire, non-réactionnaire : la révolution est toujours projetée dans l'avenir, même si le fasciste regarde toujours en arrière pour trouver des repères. D'autre côté, le deuxième trait minimal du type idéal fasciste est, selon Griffin, « l'ultranationalisme populisme », qui est une forme spécifique de doctrine qui rejette aussi bien les formes traditionnelles et celles légales-rationnelles de gouvernement, et qui se propose l'instauration d'un régime charismatique qui lui permettrait de refonder la communauté et de combattre avec succès sa contamination avec des éléments anarchiques, antinationaux, encouragés par la mentalité libérale individualiste, par le socialisme cosmopolite, et par l'égalitarisme consumériste.

L'assemblage de ces deux traits – le noyau palingénésique et l'ultranationalisme populiste – suffit, d'après Griffin, de circonscrire de manière satisfaisante le type idéal de la narration fasciste : la renaissance spirituelle et sociale de la communauté nationale après une période de décadence dans laquelle l'existence même de celle-ci est menacée, régénération qui doit prendre la forme d'une révolution nécessaire, menée sous la direction d'un chef charismatique et qui devra déboucher sur la création d'un ordre nouveau. La composante narrative du fascisme est donc purement utopique, comme le fait remarquer Griffin : les Fascistes promettent de remplacer la médiocrité de la démocratie et la gérontocratie, ainsi que les inégalités du capitalisme avec un régime dominé par le charisme du leader, par l'héroïsme de la jeunesse et par l'appel à une fusion nationale. Cependant, ce noyau mythique constitue aussi son point faible : la prédominance du versant utopique explique aussi l'effilochement structurel du fascisme (inscrit dans son nom même) qui se présente normalement comme une multiplicité de factions concurrentes et qui n'arrive que dans des conditions très particulières à se regrouper sous la direction d'un leader autoritaire.

L'existence de celui-ci est une condition de possibilité fondamentale du fascisme et non pas une aberration, comme dans le cas du stalinisme et du socialisme réel : le chef,

absolument souverain, est celui qui incarne l'être même de la nation et son essence enfouie. D'autre part, comme la force mythique du fascisme est continuellement subvertie par la décontraction des énergies qui constitue la condition normale de la vie moderne, avec sa séparation entre privé et public, il ne peut se maintenir au pouvoir que par un appel constant à la rhétorique de l'urgence et de l'exception, de la révolution permanente et du complot universel. Ainsi, Drieu La Rochelle exalte continuellement le « provisorat » de la révolution fasciste et soutient la thèse de sa réversibilité et fragilité incontestable.<sup>310</sup> Dans le cas du fascisme historique, allemand et italien, son maintien au pouvoir ne s'est réalisé qu'à la faveur de la guerre impérialiste qu'il a déclenchée : sa dynamique est nécessairement « faustienne » et guerrière.<sup>311</sup> Cependant, comme le montre bien l'exemple du fascisme français, l'expansionnisme ne figure pas nécessairement parmi les traits de la révolution fasciste permanente.

En fonction des situations historiques déterminées, l'impérialisme de type fasciste peut aussi se limiter à la sauvegarde du pouvoir colonial déjà établi, peut faire recours même à des alliances supranationales et ne s'avise de perpétrer des génocides raciaux que dans des conditions exceptionnelles, bien que les politiques anti-minoritaires lui soient inhérentes. Aussi, comme le montre Griffin, à la différence du léninisme, le fascisme ne renonce à son élitisme révolutionnaire même après s'être emparé du pouvoir. Malgré son caractère plébiscitaire, le fascisme part du présupposé d'une corruption essentielle des masses : comme celles-ci sont contaminées par les forces idéologiques décadentes, la mise en place de la révolution et la gestion du pouvoir ne sauraient être que le fait d'une élite à laquelle il échoit d'imposer l'idéal d'une communauté toujours à venir.

Il est vrai qu'en théorie le fascisme se propose comme objectif la restauration de la souveraineté populaire, ce qui lui permet d'ailleurs de critiquer le principe de la représentativité abstraite propre aux démocraties parlementaires. Pourtant, dans les régimes fascistes réels, le peuple ne saurait jamais s'emparer directement du pouvoir, celui-ci s'exerçant du haut en bas, par le contrôle social le plus strict; à la différence des

---

<sup>310</sup> Drieu La Rochelle: *Socialisme fasciste*, (1934), apud Mosse, op. cit. p. 42

<sup>311</sup> R. Griffin : Op. cit., p. 40 : « In a grotesque travesty of Faustian restlessness, fascism cannot permit itself to linger on the bed of contentment : its arch-enemy is the normality of human society and equilibrium...»

autres régimes représentatifs, le fascisme suppose un lien mystique entre la masse et le chef qui incarne ses intérêts les plus profonds (et qu'elle n'est pas en état d'identifier toujours correctement). Le mythe de la résurgence communautaire, conçue de manière idéaliste comme une panacée aux inégalités de classe engendrées par le capitalisme du « laissez-faire », ne situe pas le fascisme, malgré les apparences, dans le sillage du conservatisme, mais le repère comme une forme de modernisme alternatif.

Ce caractère ambigu du fascisme par rapport à la question de la modernisation sociale a inquiété la plupart des historiens qui, faute d'identifier la centralité de son noyau mythique palingénésique, ont fini soit par recourir à des labels contradictoires comme « reactionary modernism » (Jeffrey Herf) ou « fascisme ni gauche ni droite » (Sternhell), soit par décréter le caractère intrinsèquement réactionnaire / contre-révolutionnaire petit-bourgeois de cette idéologie (comme l'ont fait la plupart des auteurs marxistes). L'attribut authentiquement révolutionnaire du fascisme réside dans sa prétention de dépasser les alternatives idéologiques décadentes dans un mouvement dialectique censé engendrer une société nouvelle débarrassée des institutions défailtantes de la démocratie libérale.

Aussi, faut-il interroger l'appartenance au fascisme des idéologues qui sont trop utopistes ou trop élitistes pour franchir le cap et se lancer dans un activisme visant une forme concrète d'ingénierie sociale. Autrement dit, selon ce modèle conceptuel, la question qui est posée et si peut-on désigner comme fascistes des intellectuels qui, à l'instar de Thierry Maulnier, Maurice Blanchot, Giovanni Papini, Julius Evola, les frères Jünger, Moeller van den Bruck, Oswald Spengler ou même W. B. Yeats, ont donné voix à des idées ultranationalistes et palingénésiques, mais qui ont refusé l'activisme au service de la révolution nationale. La réponse proposée par Griffin est nuancée : selon l'historien, les idéologues qui reprennent le noyau mythique et l'éthos ultranationaliste, mais sans traduire leur radicalisme dans un activisme concret en faveur du coup d'état qui permettrait l'instauration d'une dictature des élites, devraient être appelés « proto-fascistes », même si leur théorie ne précède pas dans tous les cas l'apparition d'un régime proprement fasciste.<sup>312</sup> Par contre, ceux qui (à l'instar de Brasillach, Drieu la Rochelle, Carl Schmitt, Ezra Pound) se sont activement engagés dans des organisations

---

<sup>312</sup> Ibid. p. 51

fascistes ou dont les œuvres ont justifié un tel engagement devraient être désignés comme fascistes dans le plein sens du terme.

Mon hypothèse de départ est que ce que Griffin appelle « proto-fascisme » constitue une réaction aux contradictions de la modernité qui s'affirme, dans les années 1930, sous la forme d'une révolution-conservatrice et dont le but spécifique est de poursuivre la restauration de la souveraineté de l'Etat national contre les assauts du libéralisme tout en se distinguant d'une idéologie proprement conservatrice acculée à la défense désespérée des derniers bastions de la société-civile : « Famille, Eglise, Propriété ». Inversement, le fascisme apparaît comme un avatar particulièrement radical de la révolution conservatrice, qui ente sur la dynamique temporelle de celle-ci une forme de totalisation qui lui est étranger.<sup>313</sup> Mais le rapport généalogique entre révolution-conservatrice et fascisme ne saurait être mis en cause pour autant. En effet, le fascisme manifeste bien une ambiguïté historique en tous points analogue à celle codifiée dans l'oxymore « révolution-conservatrice », les deux mouvements constituent une forme d'antimodernisme politique, postérieur à la faillite de la tradition contre-révolutionnaire qui se déclare à partir des années 1920.

Pourtant, même si cette communauté de discours fournit bien le langage, l'ethos et les principaux thèmes au flot du fascisme montant, elle ne s'y résorbe pas intégralement : plutôt, comme le montre de manière exemplaire le cas d'Ernst Jünger en Allemagne, mais aussi celui de Maurice Blanchot en France, il n'y a pas de passage nécessaire d'une position révolutionnaire-conservatrice à un fascisme militant. La révolution-conservatrice est une formule idéologique hybride, dans laquelle un conservatisme nationaliste et antilibéral s'approprie le mythe de la Révolution et envisage le renversement (violent si les circonstances y sont favorables) de la démocratie parlementaire. Le fascisme, de son côté, radicalise cette vulgate idéologique en la structurant autour des thèmes forts (notamment le racisme) en lui octroyant aussi une organisation proprement politique (parti unique, chef charismatique).

Si le discours révolutionnaire-conservateur peut être indexé, rétrospectivement, du côté du « protofascisme », il ne faut pas oublier qu'il représente aussi, comme l'a montré

---

<sup>313</sup> Peter Osborne : *The Politics of Time, Modernity and Avant-Garde*, Verso, London/ New York, 1995, p. 165

Bourdieu, « l'objectivation d'une "*Stimmung*" collective »<sup>314</sup> dominante dans les années 1930. Cette conjecture permet d'expliquer les frappantes ressemblances entre la *Jeune Droite* française, les « *Jugendbewegung* » allemandes et les mouvements de jeunesse italiens comme ceux de la « Troisième Italie ».<sup>315</sup> L'annexion des thèmes révolutionnaires-conservateurs par les fascismes n'obéit pas à une forme de déterminisme « transcendantal », mais se trouve entée sur la trame contingente de l'histoire. En plus, et P. Milza insiste à juste titre là-dessus, il y a bien deux fascismes historiques plutôt qu'un seul fascisme transcendantal, comme le voudrait Sternhell. En effet, l'hypothèse d'une transformation radicale du fascisme entre sa phase initiale, révolutionnaire et utopique, et celle réactionnaire et pragmatique, est démontrée de manière exemplaire par l'évolution du fascisme italien, vu que celui-ci subit une transformation notable : après l'échec électoral de 1919, Mussolini révisé le programme du mouvement en l'orientant vers les franges les plus conservatrices de la société, c'est-à-dire vers les grands propriétaires agraires et vers la bourgeoisie nationaliste.<sup>316</sup> Par conséquent, si la *Jeune Droite* française ne peut pas être subsumée sans ambages à un fascisme intégral, on devrait plutôt la mettre en rapport avec la doctrine (protofasciste) de la « révolution conservatrice ».

---

<sup>314</sup> Pierre Bourdieu : *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Les éditions de Minuit, 1988, p. 16. Voir aussi Marc Simard : « Intellectuels, fascisme et anti-modernité dans la France des années trente », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No 18, 1988, pp. 55-75 : « ...l'anti-modernisme (au sens d'attitude ontologique de rejet de la société capitaliste-occidentale industrielle et de ses corollaires, soit l'urbanisation, la standardisation des biens de consommation, l'individualisme et le mode de vie bourgeois), etc., laquelle n'exclut pas, aussi paradoxal que cela puisse paraître, une certaine fascination pour quelques vecteurs de la modernité comme la vitesse ou la brutalité de la vie politique à l'ère des masses, par exemple) était largement partagé par la jeunesse intellectuelle non conformiste des années 1930, qu'il était en quelque sorte un fond commun à tous ces jeunes et à ces groupes. »

<sup>315</sup> Jean Touchard : « L'Esprit des années trente », cité par Milza, op. cit. p. 20 : « Dans les années 1930, de jeunes intellectuels se retrouvent autour des mêmes revues, parlent le même langage, utilisent le même vocabulaire ; tous rêvent de dépasser les oppositions traditionnelles, de rajeunir, de renouveler la politique française ; tous se déclarent animés de la même volonté révolutionnaire. Les années 1930 apparaissent donc au premier abord comme une de ces époques de syncrétisme où les oppositions politiques et idéologiques s'effacent... »

<sup>316</sup> Philippe Foro : *L'Italie fasciste*, Armand Colin, 2006, p. 21

La note spécifique de celle-ci est d'intégrer, sous la matrice commune de l'unité du *Zeitgeist*, le propos nationaliste au discours novateur, en dépassant de la sorte les oppositions chroniques héritées : notamment celles entre la culture et la civilisation, entre la communauté (la *Gemeinschaft* de Tönnies) et la société des métropoles modernes (la *Gesellschaft*), le peuple et la masse atomisée, la « vie intégrale » et l'aliénation technique, le traditionalisme et le modernisme. Utilisé dans un sens large, le label de « révolutionnaire conservateur » peut être appliqué à des personnalistes comme à des néo-socialistes comme le belge Hendrik de Man, à des jeunes « non-conformistes » comme Emmanuel Mounier, Alexandre Marc, Denis de Rougemont, aux dissidents de l'*Action française*, aux néoconservateurs comme Moeller van der Bruck et les frères Jünger, mais aussi à Oswald Spengler, Carl Schmitt et même à Martin Heidegger. Le mouvement dépasse, ainsi qu'on ait pu l'observer, les frontières nationales et acquiert, dans les années 1930, une envergure européenne.<sup>317</sup> Au début des années 1930, toute une génération intellectuelle se trouve en porte-à-faux avec la modernité, c'est-à-dire avec le complexe d'idées et d'institutions qui caractérisent la civilisation libérale, séculière et industrielle.<sup>318</sup> En effet, c'est l'entier contexte européen de l'époque qui est défini par la quête d'un « changement radical des règles politiques », <sup>319</sup> la nécessité de ce renversement étant imposé par le sentiment général du « déclin de l'Occident » (comme en témoigne le livre homonyme de Spengler), y compris de ses institutions « compromises », au rang desquelles on comptait notamment la démocratie et le parlementarisme. Dans ce sens, George Steiner peut considérer que l'Europe qui a survécu à la Première Guerre mondiale présentait les signes de diminution spécifiques d'une « post-culture »<sup>320</sup> et Hannah Arendt

---

<sup>317</sup> La révolution-conservatrice séduit même des intellectuels nationalistes appartenant à des aires marginales de l'espace européen comme, par exemple, les Roumains E. M. Cioran, Constantin Noica et Mircea Eliade. Voir Kuno Murvai : «Troisième voie : la révolution conservatrice de E. M. Cioran » in *Euresis*, n° 5, 2007

<sup>318</sup> Fritz Stern: *The Politics of Cultural Despair, A Study in the Rise of the Germanic Ideology*, University of California Press, 1961, pp. XVI-XVII

<sup>319</sup> Montero Muriel: *La France de 1914 à 1945*, Armand Colin, 2001, p. 54

<sup>320</sup> George Steiner: *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, Yale University Press, 1971: « ... Europe, after 1918, was damaged in its centers of life. Decisive reserves of intelligence, of nervous resilience, of political talent, had been annihilated. The satiric conceit, in Brecht and Georges Grosz, of children murdered because never to be born has its specific genetic meaning. An



affirme que les représentants de « la génération des fils de la guerre » « pouvaient avoir le sentiment de découvrir un monde devenu aussi innocent et frais qu'il était au jour de la Création : quatre années de destruction l'avaient nettoyé de toutes les anciennes valeurs et des jalons de moralité que l'on croyait inébranlables, effaçant presque toute empreinte humaine et démodant les objets culturels du passé ».<sup>321</sup>

Dans ce sens, comme l'a montré aussi Louis Dupeux,<sup>322</sup> le néo-conservatisme weimarien doit être distingué du *Kulturpessimismus* romantique, car il repose sur une conception providentialiste de l'histoire comme éternel retour des valeurs, *Weltanschauung* que l'ancien révolutionnaire de droite E. M. Cioran a résumé comme « la vision d'un *Pire idéal*, d'un cataclysme voluptueusement redouté.»<sup>323</sup> Ainsi, loin de réitérer la méfiance du conservatisme classique, Ernst Jünger appelle de ses vœux l'accélération de la mobilisation technique, en dépit de ses aspects destructeurs, dont il était d'ailleurs pleinement conscient ;<sup>324</sup> mais la catastrophe produite par cette mobilisation était la condition de l'avènement d'une nouvelle aristocratie. En même temps, comme le montre l'exemple de Moeller van den Bruck, un des principaux idéologues du mouvement, les révolutionnaires-conservateurs font un usage idiosyncratique des lexèmes politiques qu'ils détournent constamment : par exemple, le terme même de « révolution » figure dans ses textes avec son sens étymologique, de « mouvement cyclique », celui de « socialisme » est rapporté à « socius » et finit par désigner toute forme de partage communautaire, ou bien une forme d'organisation économique qui se rapproche plutôt du corporatisme.<sup>325</sup>

---

aggregate of mental and physical potentiality, of new hybrids and variants, too manifold for us to measure, was lost to the preservation and further evolution of Western man and of his institutions. Already in a biological sense we are looking now at a diminished or «post-culture».

<sup>321</sup> Hannah Arendt : *Vies politiques*, Gallimard, 1993, p. 219.

<sup>322</sup> Louis Dupeux : « Kulturpessimismus, Révolution conservatrice et modernité », dans G. Raulet (dir.) : *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Anthropos, 1984, p. 31-45

<sup>323</sup> E. M. Cioran: *Œuvres*, Gallimard, « Quarto », 1995, p.1038.

<sup>324</sup> Ernst Jünger : *Le Travailleur*, trad. J. Hervier, Christian Bourgois, 1989

<sup>325</sup> Denis Goeldel: « La mobilité des concepts de révolution, socialisme et démocratie. Etude de cas: Moeller van den Bruck », in *Weimar ou l'explosion de la modernité*, p. 79-95

L'expression de « révolution-conservatrice » semble avoir été développée pour la première fois, au moins d'une manière assez consistante, par Hugo von Hofmannsthal, dans un de ses discours de 1927, même si c'est Thomas Mann qui en peut revendiquer la paternité.<sup>326</sup> Chez Hofmannsthal, la formule apparaît dans le contexte d'une défense paradoxale de la tradition langagière du peuple (« Sprachnorm ») qui ne se réduit pas pour autant à une simple occurrence de l'ultranationalisme. Puisque, pour Hofmannsthal, c'est l'exemple français qui fournit le prototype de la « révolution conservatrice » rêvée par le poète<sup>327</sup> : sa réussite la plus grande est la continuité d'une littérature qui garantit la réalité de la nation, car c'est elle qui unifie la langue et l'esprit dans une trame indéchirable en incluant la totalité de la vie culturelle et naturelle dans une « communauté-de-croyance ».<sup>328</sup>

La « révolution conservatrice » a été vouée à un succès qui dépasse largement l'enjeu des formules de Hofmannsthal, étant reprise, comme *terminus technicus*, par les historiens de la République de Weimar. Celui à qui on doit la transformation de la formule de la « révolution conservatrice » en label historiographique est Armin Mohler qui, dans sa thèse rédigée dans les années 1950, entendait l'utiliser pour rassembler plusieurs mouvements *völkisch* distinctes du national-socialisme et qui partageaient un même imaginaire politique. Quelques années plus tard, le terme est arrivé à désigner l'éventail d'orientations de droite dans la République de Weimar qui s'opposent au *mainstream* libéral issu des Lumières mais qui sont tellement imbues du volontarisme mobilisateur et

---

<sup>326</sup> Thomas Mann : « Russische Anthologie », 1921, in *Schriften und Reden zur Litteratur*, I, Francfort/Main, Fischer, p. 116 : « Car le conservatisme n'a besoin que de l'esprit pour être plus révolutionnaire que toute forme de libéralisme positiviste éclairé, et l'œuvre de Nietzsche lui-même ne fut plus depuis le début (...) rien d'autre que révolution conservatrice ». Il faut cependant préciser, avec T. Keller, que la notion a été introduite dans le débat public, avant von Hofmannsthal, par le personnaliste Paul-Ludwig Landsberg dans *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichts-philosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* dès 1922. V. T. Keller : „Die Europäisierung der dritten Wege : Deutsch-französische Anschlussstellen» in G. Raulet : *Historismus, Sonderweg und dritte Wege*, Peter Lang, 2001

<sup>327</sup> Comme le montre d'ailleurs Jacques Le Rider : *Hugo von Hofmannsthal, Historicisme et modernité*, PUF, 1995, 227

<sup>328</sup> Hugo von Hofmannsthal : « Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation », in *Prosa*, iv, S. Fischer, 1955, p. 394 : «Die Nation, (...) wird Glaubengemeinschaft, in der das Ganze des natürlichen und kulturellen Lebens eingeschlossen ist».

de l'esthétisme typiques de la modernité qu'elles ne peuvent plus être appelées proprement conservatrices.<sup>329</sup> Le postulat fondamental de ces mouvements, au delà des notes spécifiques des versions locales du modèle, serait la nécessité de trouver une troisième voie entre l'acceptation des institutions capitalistes de la démocratie libérale et le refus radical de toutes les percées, surtout techniques, facilitées par celles-ci. La politique de la Révolution conservatrice allie le rejet radical des institutions modernes et le culte de la technique, qu'elle détache de son contexte civilisationnel en la raccordant à une conception vitaliste et nationaliste de « Culture ».

Ce modernisme antimoderne s'oppose aussi bien au libéralisme qu'au marxisme, tout en empruntant à l'un, la dynamique révolutionnaire et la dénonciation du Capital, et, à l'autre, la valorisation (teintée d'ambiguïté), du pragmatisme technique. La note différentielle de la révolution conservatrice, complexe idéologique fondé sur un double refus et que Bourdieu a raison d'appeler « synthèse autodestructrice »,<sup>330</sup> n'est donnée que par l'ambiguïté par rapport à la mobilisation infinie exigée par la technique moderne. Ce qui se présente, pour les esprits mélancoliques du tournant des années 1930, comme aliénation extrême et prolifération des "simulacres" (Rilke), est contrebalancé, mais non pas effacé, dans la vision des révolutionnaires-conservateurs, par le côté pragmatique, la rationalité instrumentale étant promue pour l'efficacité de ses moyens. La souveraineté de la technique est violemment rejetée par les intellectuels de Weimar dans la mesure où celle-ci étouffe la véritable souveraineté – celle, organique, de la nation- en la subordonnant au « sur-royaume » du capital.<sup>331</sup> La domination de la technique est donc soumise à une vive critique surtout parce que celle-ci est instrumentalisée par des dirigeants libéraux ; mais son « essence » même s'oppose à la neutralisation du politique (Carl Schmitt) et constitue un élément décisif dans l'instauration du « Troisième Reich », l'âge d'or dominé par les forces de la renaissance nationale. Ces évolutions doivent être situées dans le contexte général d'une crise du conservatisme qui, une fois privé de sa base sociale, se voit contraint d'abandonner toutes les positions qui étaient

---

<sup>329</sup> Pour une discussion détaillée des évolutions historiographiques, voir Stefan Breuer: *Anatomie de la Révolution conservatrice*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1996.

<sup>330</sup> Pierre Bourdieu : *L'ontologie politique de M. Heidegger*, op. cit., p. 38

<sup>331</sup> Edgar Jung, apud Breuer, op. cit., p. 85

traditionnellement siennes : la critique de la souveraineté populaire ou monarchique, le refus du nationalisme et du capitalisme, ainsi que la défense de la *societas civilis*. En citant Moeller van den Bruck qui, en 1923, définit le conservatisme comme l'aptitude de « créer des choses qui méritent d'être conservés », Breuer montre que l'auteur du *Troisième Reich* signait tout simplement l'arrêt de mort de cette doctrine qui était ainsi réduite à la condition d'«une sorte de zombie, [d'] un cadavre errant ». <sup>332</sup> Plutôt que d'une résurrection du conservatisme, on devrait parler de la révolution conservatrice comme d'une conséquence de la « modernisation réflexive » qui correspond à la démystification de la raison émancipatrice et qui engendre ce que L. Trilling appelle « adversary culture », <sup>333</sup> une contre-culture fondée sur les topos de l'excès, de la crise et de la critique radicale. Pour cette modernisation au second degré, c'est précisément l'Etat qui devient le seul garant contre l'effritement social entraîné par la crise de l'individualisme bourgeois, la souveraineté étatique étant conçue comme un contrepoids à l'atomisation et la dépersonnalisation propres à la civilisation industrielle.

Dans ce contexte d'« expropriation », provoquée par la démocratisation de la culture et par les assauts de l'avant-garde et du marxisme contre les reflexes et les intérêts de la bourgeoisie, <sup>334</sup> le recours à la rhétorique nationaliste constitue une réaction auto-immunitaire des élites qui voient dans les slogans impérialistes la promesse d'une reconstruction communautaire qui dépasserait du même coup les contradictions de classe et la segmentation des sociétés modernes. Ces nouveaux nationalistes proviennent, aussi bien en Allemagne qu'en France et en Italie, de la petite bourgeoisie, ou parfois de la bourgeoisie déclinante. Ils sont le plus souvent des provinciaux, et s'ils finissent par disposer d'un important capital culturel, cela arrive d'habitude en l'absence d'une base économique très stable. Un des traits les plus remarquables des néoconservateurs est l'ambivalence qu'ils thématisent par rapport à la civilisation urbaine, qui est pour eux, à la fois le lieu de perdition et un champ de bataille, selon les mots d'Ernst Jünger.

---

<sup>332</sup> Stefan Breuer : op. cit., p. 17

<sup>333</sup> Lionel Trilling: «The Modern Element in Modern Literature», in *Beyond Culture*, New York, Viking, 1961

<sup>334</sup> Stefan Breuer : Op. cit., p.24

De manière analogue, comme le démontre Peter Reichel,<sup>335</sup> l'enthousiasme pour la nature, la nostalgie du primitif étaient contrebalancés, dans les cercles proto-fascistes de la République de Weimar, par la fascination pour les métropoles lumineuses et pour les succès techniques de la science contemporaine. Ces bourgeois en quête d'affirmation, dont certains ont du abandonner leurs positions dominantes dans les communautés rurales, se heurtent au climat d'insécurité propre aux métropoles des années 1930 et sont voués à une certaine marginalisation, mais celle-ci ne saurait les pousser dans la foulée des mouvements prolétariens ; plutôt, leur ressentiment se manifeste sous la forme d'un refus total qui semble réitérer la rhétorique du *Kulturpessimismus*. Et, en effet, on retrouve dans les discours révolutionnaires-conservateurs les antinomies spécifiques établies par les prophètes du désastre : celle entre la culture et la civilisation, celle entre la *Gemeinschaft* traditionnelle et la *Gesellschaft* des métropoles modernes, celle-ci n'étant que la phase « dégénérante » de celle-là, celle entre l'âme et l'esprit (voir, par exemple, le livre de L. Klages : *Der Geist als Widersacher der Seele*).

L'irrationalisme agressif est aussi commun aux deux courants, avec toutes ses conséquences politico-philosophiques : vitalisme, organicisme, antiparlementarisme, intérêt pour le mythe et tout ce qu'il y a d'archaïque, refus de la morale commune. L'exaltation de la personnalité, les campagnes de presse gérontophobes, les théories vitalistes et volontaristes, influencées par les modes culturelles post-nietzschéennes, par les théories de Spengler, Klages, Keyserling, Berdiaef, Simmel, Unamuno, Chestov, Dilthey caractérisent la *Stimmung* idéologique de l'entre-deux guerres, sans être nécessairement les marques d'une attitude proto-fasciste. Mais, à la différence des esprits chagrins qui ne font que déplorer la décadence moderne, les révolutionnaires-conservateurs anticipent le fascisme dans la mesure où ils prônent aussi la régénération et la purification nationale, de même que l'« affirmation » (non sans rapport avec la *Behajung* nietzschéenne) vitaliste du pouvoir. En plus, s'ils se hâtent de signer l'arrêt de mort du libéralisme politique, les révolutionnaires-conservateurs occupent des positions qui sont généralement favorables à l'industrialisation et aux mécanismes de l'économie de marché. Dans ce groupe, les nationaux-bolchevistes sont « ultraminoritaires », comme le

---

<sup>335</sup> Peter Reichel : « *La fascination du nazisme* », Ed. Odile Jacob, 1997, p. 54

montre Louis Dupeux,<sup>336</sup> et même parmi les partisans de la collectivisation (comme Niekisch, Frayer et les collaborateurs de *Die Tat*) ce parti-pris anticapitaliste ne constitue pas un trait distinctif. D'ailleurs, la présence, dans le sociolecte des néoconservateurs allemands, du mot « socialisme » ne doit pas nous tromper. Pour Spengler par exemple,<sup>337</sup> il s'agit d'opposer au « faux » socialisme bolchévique le véritable socialisme prussien, défini par les principes, en fait ultralibéraux, d'une « économie privée, agrémentée par la joie toute allemande qu'inspirent le pouvoir et le butin » et qu'il fallait défendre contre le dirigisme et les revendications des ouvriers.

Le « socialisme » de Moeller van den Bruck se déclinait sous la forme d'un capitalisme des entrepreneurs rattaché à la logique communautaire, qui excluait « la socialisation du profit » et prônait la séparation de l'Etat et de la société : « L'Etat, que l'on avait rabaissé en lui confiant le rôle de distributeur d'aumône par tous les faibles et les êtres de « moindre valeur », devait être cantonné à ses fonctions classiques : politique étrangère, justice, et, à la rigueur, politique démographique.»<sup>338</sup> Ce « socialisme » qui, en fait, s'assimile à une forme d'ultralibéralisme, vise la création d'un Etat fort dont le but serait de constituer une nouvelle aristocratie : quant aux moyens d'atteindre cette fin, les révolutionnaires-conservateurs hésitent entre l'autoritarisme, qui envisage une dépolitisation des masses, et le totalitarisme, qui, au contraire, permet de mobiliser et de fanatiser le corps social. S'ils parlent de la « figure universelle » du Travailleur (notamment Jünger) et de la lutte des classes, la plupart des révolutionnaires-conservateurs n'y voient qu'une réminiscence du siècle passé :

Le travailleur, régénéré, est [...] promis à l'intégration pure et simple dans un 'socialisme allemand' éthico-politique, précisément considéré comme 'moderne' parce qu'il liquidera l'individualisme bourgeois et parce qu'il se

---

<sup>336</sup> Louis Dupeux (dir.) : *La révolution conservatrice allemande sous la République de Weimar*, Actes du Colloque de Strasbourg, 20-21 mars 1981 et 15-17 mars 1984, Ed. Kimé, 1992. Voir aussi, Louis Dupeux : « Kulturpessimismus, Révolution conservatrice et modernité », dans G. Raulet (dir.) : *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Anthropos, 1984, p. 31-45

<sup>337</sup> Cité par Breuer, op. cit. p. 72.

<sup>338</sup> Breuer: Op. cit., p. 75

situera aux antipodes du marxisme, considéré lui-même comme un pur produit du XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>339</sup>

En conclusion, le lexique des néoconservateurs témoigne de la dé-ghettoïsation des thèmes et des mots d'ordre de la gauche qui « connaissent une extension par-delà des lignes idéologiques »<sup>340</sup> tout en restant distincte de la synthèse opérée par le national-socialisme.

---

<sup>339</sup> Dupeux: » Kulturpessimismus...», op. cit. p. 39

<sup>340</sup> Denis Goedel: » La mobilité des concepts de révolution, socialisme et démocratie. Etude de cas: Moeller van den Bruck», op. cit. p.79

### III.3. De Maurras à Pétain

Entre 1931 et 1938, Blanchot a écrit un nombre important d'articles politiques parus dans des revues (dont la plupart illustrent l'idéologie révolutionnaire-conservatrice et ultranationaliste de la *Jeune Droite*), comme le *Journal des débats*, *La revue française*, *Réaction*, *Revue du XXe siècle*, *Le Rempart* (notamment du mois d'avril 1933 au mois d'août 1933), *Aux écoutes* (de février 1934 à janvier 1936), *Combat* (de février 1936 à décembre 1936 et où paraissent aussi les derniers articles politiques de Blanchot, entre novembre 1937 et décembre 1937) et *L'Insurgé* (de janvier 1937 à octobre 1937). Dans la majorité de ces articles, Blanchot s'exprime dans la koinè des « non-conformistes » des années 1930, et, plus spécifiquement dans l'idiolecte de la *Jeune Droite* révolutionnaire-conservatrice. Son engagement ne semble pas subir de faille avant, au moins, la fin de 1937. Il est incontestable que Blanchot combat la dégénérescence démocratique et l'« abjection française » à côté des jeunes radicaux, dissidents de l'*Action française*, comme Thierry Maulnier (directeur de *Combat* et de *L'Insurgé*), Jean de Fabrègues, Jean-Pierre Maxence, Robert Brasillach.<sup>341</sup>

Si la signification de cet engagement est loin d'être claire, surtout sous l'aspect de ses rapports avec le fascisme montant, dans le champ politique des années 1930, caractérisé par une ébullition constante et par un déplacement continu des lignes de clivage et des mots d'ordre idéologiques, dont la revue, souvent confidentielle ou éphémère, constitue le moyen de diffusion privilégié, Blanchot occupe une place qui est moins isolée qu'il ne le semble au premier abord. Au début des années 1930, on retrouve sa signature aussi bien dans *Le Journal des débats*, avant-poste du conservatisme, qui défend les intérêts des « deux cent familles », que dans les revues des dissidents maurrassiens en rupture de ban avec l'*Action française* (*La Revue française*, *Réaction*, la

---

<sup>341</sup> Ce groupe qui constitue le noyau dur de la *Jeune Droite* est inscrit dans un réseau qui envisage, dès 1932, la constitution d'une « front commun » dont ferait partie aussi l'équipe formée autour de la revue *Esprit* (Emmanuel Mounier, Denis de Rougemont) et *Ordre nouveau* (Alexandre Marc, Arnaud Dandieu, Daniel-Rops).



*Revue du siècle, La Revue du XXe siècle*). Ainsi, lorsque Jean de Fabrègues lance, en 1931, la revue *Réaction*, la rupture lancinante avec Maurras est déjà consommée. Les raisons de ce divorce sont à chercher surtout dans la défection des catholiques maurrassiens après la mise à l'Index de la politique de *l'Action française* par Pie XI et dans les tensions internes au groupe,<sup>342</sup> mais il reflète de manière générale la fracture idéologique subie par le conservatisme après la Première Guerre mondiale.

Le paradoxe de la *Jeune Droite* est que ses membres se targuent de constituer en quelque sorte l'avant-garde de l'arrière-garde et le tournant révolutionnaire de la contre-révolution, en renversant ainsi le postulat du conservatisme classique pour lequel, selon la formule de Joseph de Maistre, la contre-révolution n'était pas une révolution mais son « contraire ». En termes sociologiques, ce groupe est formé majoritairement de « challengers » de la hiérarchie constituée, qui se trouvent en position de dominés ou de marginaux, ce qui expliquerait leur véhémence et leur refus de rallier les doctrines constituées sur l'échiquier idéologique de l'époque. C'est dans ce groupe qu'il faudrait inscrire Robert Brasillach, Lucien Rebatet, Maurice Bardèche, mais aussi Thierry Maulnier. Malgré leur engagement à l'extrême droite, ceux-ci subvertissent la position conservatrice et rejoignent plutôt la tradition d'un anarchisme prophétique et polémique qui a été aussi celui de Léon Bloy ou de Georges Bernanos. Le groupe de la *Jeune Droite*, dont Blanchot fait partie, s'inscrit de manière évidente dans cette typologie des « polémistes »<sup>343</sup> où des « prophètes » qui, en termes wébériens, s'opposent aux « prêtres » qui sont les mandataires de l'institution.

Le groupe, celui des « polémistes » partage avec celui des « esthètes » (parmi lesquels on peut compter Henry de Montherlant, Paul Morand, ou Drieu la Rochelle)<sup>344</sup> nombre de présupposés idéologiques : la nécessité d'une révolution nationale, le penchant pour la violence, la synthèse entre maurrassisme et syndicalisme. Ils s'en distinguent cependant par la position sociale subordonnée et par leur véhémence outrancière. À l'instar des « esthètes » les polémistes dépassent l'étroit conservatisme et la germanophobie

---

<sup>342</sup> Voir la thèse de Nicolas Kessler : *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)*, Une révolution conservatrice à la française, L'Harmattan, 2001

<sup>343</sup> V. Gérard Noiriel : *Les Fils maudits de la République. L'avenir des intellectuels en France*, Fayard, 2005

<sup>344</sup> Selon la distinction avancée par Gisèle Sapiro : « Figures d'écrivains fascistes », in *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, Albin Michel, 2003, p. 55-74

de l'*Action française* en s'ouvrant modernisme de type fasciste et en prônant le pacifisme dans le nouveau contexte de la montée du nazisme en Allemagne.

Le repli de l'*Action française*, après la condamnation papale, sur une politique plus réactionnaire contrarie le penchant spontané des jeunes intellectuels de droite pour le radicalisme révolutionnaire. Comme le montre Rémond dans *Histoire des droites en France* (op. cit.), « le grand clivage » entre la droite conservatrice et celle révolutionnaires est dû à la divergence quant aux perspectives et aux stratégies qui s'ouvrent après l'accomplissement de la destruction de l'ordre républicain et démocratique. Car, une fois cette tâche accomplie, « les conservateurs rêvent d'un retour à l'ordre traditionnel d'inspiration monarchique, que le gouvernement en soit assumé par un Roi ou par le Chef, tandis que les non-conformistes songent à une révolution nouvelle et nationale ». (Ibid. p. 181) L'influence de l'idéologue conservateur reste immense sur les maurrassiens non-conformistes, qui reprennent notamment sa distinction entre le pays légal et le pays réel, sa critique de la souveraineté républicaine, son anti-germanisme et anticommunisme viscéral, ses accents antisémites et aussi son classicisme esthétique.

Maurrassiens et « dissidents » (le mot est de Blanchot) partagent la même culture politique, la même virulence (souvent antisémite) mais il diffèrent quant à leur position dans le champ social, leur capital symbolique et à leurs postures de classe. Le facteur générationnel aurait joué un rôle tout aussi essentiel dans cette défection – si les « non-conformistes » veulent arriver au même but que l'école de l'*Action française*, ils entendent néanmoins s'y rendre « assez allégrement pour que les hobereaux fatigués, les traîneurs de sabres, les manieurs d'argent et les bonnes jeunes gens de patronage soient semés sur la route ».<sup>345</sup> Cependant, il faut insister aussi sur la complexité des relations établies entre les « non-conformistes » et leurs maîtres de l'*Action française* : ainsi, Thierry Maulnier, qui est le leader informel des jeunes dissidents, deviendra, entre 1938 et 1944, un collaborateur régulier du quotidien dirigé par Maurras.

Afin de saisir de manière plus claire la situation historique dans laquelle Blanchot et les autres idéologues de la *Jeune Droite* s'activent au tournant des années 1930 il faut rappeler que, dès la fin du XIXe siècle, on assiste à un processus de déstructuration du lien social traditionnel dans les sociétés soumises à l'industrialisation et qui s'engagent

---

<sup>345</sup> Robert Poulet cité par Eugen Weber : *L'Action française*, trad. M. Chrestien, Stock, 1962, p. 558

déjà sur la voie de la mondialisation. Le phénomène spécifique de cette période est l'émergence de la « masse », sous-produit d'une économie qui favorise « l'exode rural, le gonflement des populations urbaines et l'effritement des cadres sociaux traditionnels ».<sup>346</sup>

Cette évolution favorise non seulement une tension entre l'hégémonie des classes traditionnellement dominante et le nouveau prolétariat, mais aussi la reconfiguration proprement politique de l'encadrement des masses et même une redéfinition des bases de l'Etat. Or, c'est dans la foulée de la Grande guerre que ces évolutions amorcées déjà dans les sociétés industrialisées commencent à se radicaliser en menaçant l'équilibre traditionnel entre libéralisme et conservatisme qui s'était formé lentement et douloureusement après la Révolution française. Une autre évolution accélérée par la Première Guerre mondiale est la centralisation des économies nationales composée de grands blocs industriels guidés par les gouvernements.

La crise économique qui frappe aussi la France début 1931 accentue aussi la souveraineté de l'Etat nation qui dans des conditions de dépression profonde, tend à se renfermer sur lui-même. Hobsbawm exprime cette contraction par l'image du blizzard global qui contraint les économies capitalistes à se retirer dans les iglous de l'état nation et des colonies. Mais cette tendance se heurte à la non-coïncidence, qui se manifeste pleinement après le Traité de Versailles, entre les frontières nationales et celles étatiques ; le principe wilsonien qui reste à la base de la configuration européenne dans l'entre-deux guerres n'a fait qu'exacerber les tensions nationalistes que les anciens empires avaient étouffées. La conséquence en est la montée des radicalismes xénophobes qui vont conduire aux expulsions et aux génocides qui reproduisent, en la poussant à l'absurde, la logique de Versailles. Mais si la crise économique qui se déclare en 1929 détermine indirectement un renouveau du nationalisme, ses causes effectives sont contraires à cette réaction : en fait, si l'idéologie économique toujours dominante dans la France des années 1930 est celle de l'étalon-or et du déflationnisme, il n'en reste pas moins que la crise est déclenchée précisément par la dévaluation de la livre sterling. Comme l'extrême droite (Blanchot y compris) et les socialistes s'opposent à la dévaluation du franc, la crise se chronicise en entraînant le discrédit de la structure politique du libéralisme. Le contexte

---

<sup>346</sup> M. Winock : *Fascisme français*, op. cit., p. 44

français est dominé par la crise du Parti radical (évidente après le 6 février 1934), crise du socialisme, mais aussi crise de la droite traditionnelle.

En France, à partir de 1930, L'*Action française* commence à être dépassée, par la droite, par des mouvements qui trouvent le conservatisme de Maurras inadapté aux nouvelles réalités de la massification et de l'industrialisation. Ainsi on assiste, en 1936, à la constitution des groupes terroristes comme la Cagoule (le CSAR), légion secrète formée par des dissidents de la 17e section de l'*Action française*. Aussi, sur le plan idéologique, on trouve le groupe de la *Jeune Droite*, dont Blanchot fait partie, et qui se propose de préparer une révolution nationale qui rompt avec l'immobilisme du maître provençal. Il y a une certaine convergence, non sur le plan de l'action, mais sur celui idéologique, entre la Cagoule et le noyau dur de la *Jeune Droite*, réuni autour des revues comme *Combat* et *L'Insurgé*. Ce rapprochement est justifié aussi par le fait que c'est le même industriel, Lemaigre-Dubreuil, qui finance à la fois la Cagoule et *L'Insurgé*, le journal fonctionnant d'ailleurs dans le même immeuble qu'avait servi aux terroristes. Qui plus est, lorsque le complot antirépublicain du CSAR est dévoilé, et le mouvement est démantelé, fin 1937, *L'Insurgé* cesse aussi son apparition.

La radicalisation exponentielle de la droite est l'effet de la crise économique, chronicisée en France après 1931, et des turbulences catalysées en 1934 par l'affaire Stavinsky, les membres de la *Jeune Droite*, Blanchot y compris, soutenant ouvertement les révoltes dans lesquelles la gauche de l'époque voyait une tentative de putsch fasciste. Bien que le caractère proprement fasciste de ces agitations soit problématique,<sup>347</sup> l'événement qui a lieu le 6 février 1934 constitue un canalisateur important des énergies d'extrême droite dans l'entre-deux guerres : les « non-conformistes », dont plusieurs prennent part activement aux révoltes (c'est notamment le cas des collègues de Blanchot à *La Revue française*, Jean-Pierre Maxence, Robert Francis et Thierry Maulnier, dont une photographie qui le montre au milieu des manifestants apparaît dans la presse de l'époque),<sup>348</sup> rêvent de renverser le gouvernement radical de Daladier, et sont excités par

---

<sup>347</sup> Serge Bernstein : *Le 6 février 1934*, Ed. R. Julliard, 1975

<sup>348</sup> Nicolas Kessler : *Op. cit.*, p. 287

le spectacle « de cette immense cohorte qui envahit, balaie les boulevards, déferle, sans que la police puisse l'arrêter. »<sup>349</sup>

Bien que les droites arrivent à déloger les radicaux du pouvoir, les jeunes révolutionnaires de droite ne cachent pas leur déception face au dénouement des révoltes, en dénonçant la modération légaliste et conciliatrice des conservateurs « bien-pensants ». <sup>350</sup> La révolte de 1934 ne s'est pas concrétisée faute d'un chef charismatique qui puisse cristalliser le fascisme virtuel dont la base de représentation existe déjà. Cependant, d'après Bernstein, « l'événement de 6 février est perçu comme la preuve qu'il existe désormais en France un fascisme actif et, même si elle est objectivement discutable, cette affirmation prend valeur de fait historique... ». <sup>351</sup> Dans l'imaginaire de la *Jeune Droite*, la répression sanglante des révoltes constitue un trauma comparable à ce qu'a représenté la défaite de la Commune pour l'identité fantasmatique de la gauche. En plus, le 6 février produit une réaction immunitaire des partis de gauche qui, en mettant de côté les divergences historiques qui séparent les radicaux, les socialistes et les communistes, s'unissent en donnant naissance au Front populaire.

Dès 1932, les intellectuels de gauche avertissent sur les tentatives de constitution d'un national-socialisme français : « On croit voir, se constituer des équipes intellectuelles qui, en se donnant des avis d'équipes révolutionnaires, ne songent en réalité qu'à prendre la tête de ce dernier mouvement de défense de la bourgeoisie que serait un mouvement national-socialiste français. » <sup>352</sup> Georges Bataille, qui se rapprochera après 1939 de Blanchot, voit lui-aussi dans les événements une menace probablement fatale à la révolution prolétarienne et une avant-première du fascisme triomphant :

Il semble que la venue au pouvoir des nationaux-socialistes en Allemagne ait provoqué en France un choc moral auquel la journée du 6 février ne serait pas étrangère. Réciproquement le fait de voir dans Paris à feu et à sang,

---

<sup>349</sup> Jean-Pierre Maxence, cité par N. Kessler, *ibid.*

<sup>350</sup> *Ibid.* : « La plupart des feuilles 'nationales' profondément, désespérément bien-pensantes, qui pour un jour seulement, s'étaient grimées en feuilles révolutionnaires, [...] assurent que la seule légalité suffirait maintenant à venger les morts ».

<sup>351</sup> S. Bernstein : *Op. cit.* p. 248

<sup>352</sup> Jean Guéhenno : *Europe*, août 1932, apud Kessler, *op. cit.*, p. 27

l'émeute triompher, a dû rendre impuissante dans les milieux sociaux-démocrates d'Autriche, l'opposition à la solution insurrectionnelle.<sup>353</sup>

Après l'émeute, André Breton signe un *Appel à l'action* antifasciste et, en septembre 1935, il rejoint Bataille dans le mouvement *Contre-Attaque* qui prévoit la création d'un front de gauche défini non pas par l'orthodoxie marxienne mais par l'hostilité de principe à toute forme de révolution nationale.

En ce qui la concerne, la Jeune Droite, voit dans l'événement de 6 février un catalyseur historique qui fait entrer le signifiant « Révolution » dans le domaine du possible, alors qu'auparavant il était cotonné dans celui de l'abstraction : avant 1934, les « non-conformistes » ne parlent que d'un « révolution spirituelle » et d'un « refus » également absolu et vague. Aussi, le 6 février pose, pour la *Jeune Droite*, les bases d'un changement de cap : au lendemain des révoltes, Maulnier peut titrer « Il y a quelque chose de changé », <sup>354</sup> car l'insurrection des ligues a montré que « La France ne consent plus unanimement à mourir ». Selon les rédacteurs de *La Revue française*, après le 6 février on ne peut plus « opposer, aussi complètement qu'[on] l'aurait fait l'année dernière, la volonté de grandeur, l'esprit de sacrifice, l'enthousiasme créateur des citoyens allemands et italiens à l'incompréhension des destinées collectives, au refus de travailler dans l'avenir, à l'immobilité dans l'égoïsme et dans la peur qui étaient et sont encore propres à tant de Français. » (Ibid.)

Radicalisé, lui-aussi par les manifestations des ligues, Drieu La Rochelle envisage déjà, en mars 1934, la constitution d'un « tiers parti qui étant social sache aussi être national » et qui « ne doit pas prêcher la concorde, il doit l'imposer ; il doit imposer à des éléments pris à la droite et à gauche la fusion dans son sein ». <sup>355</sup> Mais, en 1936, deux ans après les révoltes, Maurice Blanchot peut déjà annoncer « la fin du 6 février » dans laquelle il voit une « dure leçon » pour la révolution nationale : « Cette date, à la fois douloureuse et grande, n'est plus qu'un symbole ». <sup>356</sup>

---

<sup>353</sup> Geroges Bataille : *Œuvres complètes*, II, Gallimard, p.

<sup>354</sup> Thierry Maulnier : « Il y a quelque chose de changé », 21 février 1934, cité par Kessler, op. cit., p. 295

<sup>355</sup> Drieu La Rochelle : « Contre la Droite et la Gauche », cité par M. Winock : *Le siècle des intellectuels*, Seuil, 1999, p. 288

<sup>356</sup> « La fin du 6 février », *Combat*, février 1936

Ce n'est qu'après l'Occupation allemande et l'instauration de la Révolution pétainiste que les événements prennent leur sens anticipateur. Par exemple, en 1941, Brasillach se retourne sur le 6 février, qui, « s'il fut un mauvais complot, ce fut [aussi] une instinctive et magnifique révolte, ce fut une nuit de sacrifice » qui ouvre la voie de « l'espérance invincible d'une Révolution nationale, la naissance exacte du nationalisme social de notre pays ».<sup>357</sup> Malgré son échec, le 6 février 1934 marque sinon l'émergence, au moins la radicalisation, d'un mouvement tout à fait analogue à la Révolution conservatrice allemande, bâti sur les débris historiques du conservatisme. Les thèses de Panajotis Kondylis sur la disparition du conservatisme proprement dit après l'éclipse de la *societatis civilis*, des classes aristocratiques et plus généralement, de l'ordre traditionnel trouvent une confirmation éclatante dans la conversion des maurrassiens à une forme de révolution conservatrice.

Le rapport entre les révolutionnaires-conservateurs allemands et la *Jeune Droite* française a été investigué par Thierry Maulnier, la figure de proue des dissidents maurrassiens, dans la préface de traduction française de l'ouvrage de Moeller van den Bruck, *Le troisième Reich*.<sup>358</sup> Maulnier reconnaît dans l'œuvre de l'auteur allemand « un des livres fondamentaux de la doctrine national-socialiste » qui est situé « à mi-chemin » entre Rosenberg et Hitler (Ibid. p. 7), c'est-à-dire entre la tentative de fonder scientifiquement le racisme et celle de tirer les conséquences tactiques de cette doctrine. L'auteur du compte-rendu est en connivence avec le nationaliste allemand, dans lequel il voit un remarquable « professeur d'énergie » (selon l'expression de Barrès) qui pourrait enseigner aux Français le sens tragique, viril et héroïque de l'engagement : « il nous faut bien reconnaître », affirme Maulnier, « que la jeunesse nationaliste allemande, de 1918 à 1933, nous a donné des leçons assez grandes ». En fait, le futur directeur de *Combat* fait le panégyrique de Moeller, dans lequel il voit « l'un des premiers, entre ces héros serviteurs, parfaitement oublieux d'eux-mêmes, dévoués entièrement à la grandeur et à la mission de la race, que la nouvelle morale allemande prétend forger avec les hommes de demain ». (Ibid.) D'après Maulnier, ce qu'il appelle le « national-socialisme allemand » peut

---

<sup>357</sup> Robert Brasillach : *Notre avant-guerre*, Plon, 1941, p. 161

<sup>358</sup> Moeller van den Bruck : *Le Troisième Reich*, traduction J. -L. Lénaut, Librairie de *La Revue française*, 1933

constituer un fort stimulant idéologique pour la régénération de la France et le combat de la *Jeune Droite* contre les forces décadentes.

La « leçon d'énergie » qui se trouve elle-aussi à l'origine des mouvements « non-conformistes » doit être cherchée dans les doctrines des révolutionnaires-conservateurs de la République de Weimar, qui envisagent l'avènement d'un « Troisième Reich ». Il n'y a donc, du point de vue doctrinaire, aucune tension entre les néoconservateurs allemands et les *Jeune Droite*, mais plutôt un rapport d'émulation féconde. Le livre de Moeller Van den Bruck, publié en 1923, constitue une source idéologique fondamentale du nazisme montant qui annexe le millénarisme de type « troisième voie » au profit de leur propre projet. D'ailleurs, le passage de la révolution-conservatrice prônée par Moeller, qui annonçait que l'avènement d'une communauté nationale (*Germania*) purifiée permettrait de transcender la crise du monde moderne et de résoudre les contradictions économiques à la mystique national-socialiste s'opère sans difficultés particulières, malgré l'admiration déclarée de Van den Bruck pour l'œuvre de Lénine. Et cela d'autant plus que Moeller semble avoir reconnu dans Hitler, au début des années vingt, celui qui mettra en œuvre la « régénération de l'Allemagne ». <sup>359</sup>

Avec de tels précurseurs, il n'est pas étonnant de voir que, pour Maulnier lui-même, la *Jeune Droite* française et l'hitlérisme partagent plusieurs prémisses théoriques : « une critique, d'ailleurs fort juste de la primauté de l'économique et la grande place accordée à la volonté dans l'histoire ; la critique parallèle des abus du capitalisme et de ceux du marxisme [...] une virilité profonde et tragique, un penchant naturel à l'héroïsme, [...] une recherche du sacrifice... » (Ibid., p. 8) Plus profondément, on y retrouve la même dénonciation intraitable de la démocratie représentative, (Maulnier identifie sans aucune hésitation « l'ennemi vrai » dans « les formes politiques et économiques de la démocratie » <sup>360</sup>), fondée sur la fiction du contrat social et la tentative d'une restauration du principe de la souveraineté, incarné dans la nation et le leader charismatique. Cependant, vu que les intérêts du nationalisme allemand divergent par rapport à ceux des Français, Moeller ne saurait être qu'un « ennemi » pour Maulnier.

---

<sup>359</sup> Peter Reichel : *La fascination du nazisme*, Ed. Odile Jacob, 1997, p. 76

<sup>360</sup> T. Maulnier : « Les deux violences », *Combat*, n° 2, février 1936



Mais, il se hâte de préciser, il s'agit d'« un ennemi généreux, violent, lucide, implacable, le type même, sans doute de ces héros que le national-socialisme prétend former contre nous » (p. 9) Maulnier affirme sans ambages que le débat entre le révolutionnaires conservateurs allemands et ceux français, n'est pas une querelle de principe, en apportant même un argument fort contre ses compatriotes qui critiquent les théories raciales des fascistes : « si nous contestons le principe allemand d'après lequel une humanité supérieure a le droit d'asservir une humanité inférieure, pourquoi avons-nous des colonies ? » (Ibid. p. 13)

En conclusion, l'auteur réitère que « même si nous devons être séparés, de la nouvelle Allemagne, par un conflit contre lequel aucune fraternité ne saurait prévaloir, il nous paraît opportun de dire avec tranquillité que nous nous sentons plus proche et plus aisément compris d'un national-socialiste allemand que d'un pacifiste français. » (Ibid. p. 16) Tout au long des années 1930 Maulnier et Blanchot ont refusé l'antifascisme officiel (ce que Blanchot appelle « Le chantage à l'antihitlérisme »<sup>361</sup>) et ont déclenché des campagnes de presse qui critiquaient violemment les incohérences de la politique étrangère française tout en soutenant une politique de solidarité avec les fascistes (surtout avec les fascistes non-allemands, et spécialement avec Franco). Maulnier montre au début une certaine appréciation même pour le « régime hitlérien » qui « n'est ni plus odieux ni plus ridicule que notre propre régime. Il possède assurément plus de dignité, de spiritualité et de grandeur ». <sup>362</sup> Par conséquent, Maulnier voit dans l'exemple héroïque de Moeller la prémisse d'une régénération du pays qui doit passer nécessairement par la création d'une élite « disciplinée et puissante », fortement idéologisée, capable de réaliser l'alliance inédite de ce qu'il appellera les « deux violences », celle prolétarienne et celle nationaliste. Cependant, il faut remarquer que pour Maulnier le marxisme et la démocratie sont deux formes politiques également compromises : « la démocratie dévore l'homme corps et âme, le sacrifie à sa souveraineté politique : le marxisme le dévore et le sacrifie à sa souveraineté économique ». <sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> M. Blanchot : « Le chantage à l'antihitlérisme », *L'Insurgé*, n° 22, 9 juin 1937, p. 4

<sup>362</sup> T. Maulnier : Réponse à l'enquête sur « La jeunesse française devant l'Allemagne », *Revue du siècle*, mai, 1933

<sup>363</sup> T. Maulnier : « La crise est dans l'homme », *La Revue française*, n° 8, 28 février 1932, p. 285

Trois ans plus tard, toujours dans *Combat*, Jean-Pierre Maxence constate comme un fait accompli cette évolution:

Depuis février 1934 [...] quelque chose changeait dans le pays. Les dures, les belles idées maurrassiennes [...] étaient descendues du ciel serein des discussions intellectuelles. Elles avaient fait surgir des combattants. Immédiatement, efficacement, elles avaient pris une valeur révolutionnaire.<sup>364</sup>

La même année, Maulnier dresse aussi une généalogie de la *Jeune Droite*, dont il trouve les prémices dans le Cercle Proudhomme où, « à la veille de 1914, les disciples de Georges Sorel se rapprochaient des nationalistes de l'*Action française* » en espérant voir « le plus fort, le meilleur, le moins corrompu de la force révolutionnaire, s'allier à la force de restauration nationale pour la rénovation de la société française, et la naissance d'un monde nouveau. »<sup>365</sup> On voit clairement comme des telles déclarations confirment les prémisses méthodologiques qu'on a choisis : la mission de la *Jeune Droite* est bien, selon Maulnier, celle d'unir les « deux violences » dans un mouvement « ni droite ni gauche » révolutionnaire, dans lequel Zeev Sternhell voit un fascisme spiritualiste à la française. Thierry Maulnier est en effet un exposant typique de l'idéologie de la troisième voie qu'il résume ainsi dans un article de *Combat* :

Nous ne croyons ni au capitalisme qui crée la lutte des classes ni au socialisme qui l'exploite ; ni aux présidents de conseil d'administration qui s'enrichissent du travail du peuple, ni aux politiciens qui se font une carrière de son ressentiment ; ni à ceux qui paient les commissions ni à ceux qui les touchent [...] ni à la droite ni à la gauche. Nous ne disons pas que les mots de droite et de gauche n'ont plus de sens. Nous disons qu'ils en ont un encore, et qu'il faut le leur ôter. Car ils signifient la routine et l'utopie, la mort par la paralysie et la mort dans la décomposition...<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup> Jean-Pierre Maxence : «Après la peur, l'insulte», dans *Combat*, n°3, mars 1936

<sup>365</sup> T. Maulnier : « Les deux violences », *Combat*, n° 2, février 1936

<sup>366</sup> T. Maulnier : « Le seul combat possible », *Combat*, juillet 1936

D'autre part, selon le constat de Sternhell, qui se rapproche ici de celui de Griffin, l'ambition de Maulnier est « de jeter les bases de la renaissance de ce corps anémié qu'est la France, cent-cinquante ans après la Révolution ».<sup>367</sup> Si le mythe dominant du fascisme français est bel bien celui palingénésique ultranationaliste avec lequel Griffin identifie le type-idéal du fascisme, la synthèse opérée entre la doctrine de Sorel et celle de Maurras a le but de dissocier l'idée nationaliste du conservatisme bourgeois et de séparer l'idée de la révolution sociale de celle du progrès dans la démocratie. L'aspect le plus saisissant des interventions de Maulnier est qu'elles fournissent une critique « interne » du nazisme, qui est réfuté plutôt pour son « côté moralisateur, kantien, (sic) prussien » et son caractère non-occidental. La critique du nazisme par Maulnier est à double tranchant, comme le montrent des livres comme *Mythes socialistes* (1936) et *Au-delà du nationalisme* (1938) : d'une part, le totalitarisme fasciste est répudié pour son caractère « barbare » (c'est-à-dire non-grec, non-français) et pour sa naïveté populiste, mais, d'autre part, il est critiqué précisément pour son caractère trop « démocratique », collectiviste et anti-élitaire. La dénonciation de la « démagogie grossière » de l'hitlérisme, qualifié de religion plébéienne, dont le type idéal est moins le héros que le serviteur (« Préface », op. cit., p.14-15) n'atteint pas le noyau fort de la doctrine, car les défauts mis en épingle par Maulnier lui semblent plutôt être des épiphénomènes de la brutalité allemande. Cette critique intérieure n'entraîne donc aucunement un simple rejet du fascisme, qui reste en fin de compte une alternative viable aux démocraties décadentes, et elle a un caractère éminemment constructif.<sup>368</sup>

Ainsi, les ultranationalistes français se trouvent prisonniers d'un véritable *double bind* qui va déterminer leur échec prévisible : après mars 1936, qui marque la réoccupation par Hitler de la Rhénanie, en violation du pacte de Locarno, leur position se fragilise et leur politique ambiguë par rapport au nazisme montre ses limites de manière de plus en plus flagrante.

A la différence de l'idéologie communiste, le fascisme n'est pas facilement exportable, ce qui fait que, dans le cas particulier de la *Jeune Droite*, ses théoriciens

---

<sup>367</sup> Zeev Sternhell : *Ni droite ni gauche*, op. cit., p. 248

<sup>368</sup> T. Maulnier : « Le fascisme et son avenir en France » *La revue universelle*, n° 19, janvier 1936, p. 22. V. aussi : André Monconduit « Qu'est-ce que le fascisme ? », *Combat*, juin, 1937

doivent mener un triple combat : contre la gauche autochtone (et notamment contre les politiques du Front Populaire), contre les mouvements fascistes européens hostiles aux intérêts de la France, et contre le conservatisme «modéré » de l'*Action française*. L'appel au « terrorisme » comme unique « méthode de salut public », les jérémiades dirigées contre la France elle-même, dans la mesure où non seulement la « Gueuse » est colonisée de l'intérieur par des étrangers mais ceux-ci s'identifient à l'Etat républicain qu'ils ont transformé en fantoche dépourvu de vie, ne font que traduire la tension interne d'un projet qui hésite entre l'appel aux pouvoirs constituants et le soutien donné à l'ordre étatique constitué.

Au début des années 1930, la position de Blanchot est facilement identifiable dans le champ idéologique de l'époque: rédacteur au *Journal des débats* mais aussi collaborateur de *La Revue française* (dans laquelle s'illustrent les nouveaux idéologues de la droite révolutionnaire : Jean-Pierre Maxence, Thierry Maulnier, Maurice Bardèche) et de *La Revue universelle* (catholique, nationaliste et profondément antigermanique), Blanchot s'inscrit dans la mouvance du conservatisme maurrassien. Son début a cependant lieu dans *La Revue française*,<sup>369</sup> organe de la *Jeune Droite*, dirigé par Jean-Pierre Maxence, « catholique révolutionnaire » en rupture de ban avec *L'Action française*.

Entre 1931 et 1932, Blanchot signe des articles surtout littéraires, en accord avec le conservatisme spiritualiste de la nouvelle génération maurrassienne. Les articles publiés avant 1933 ne se distinguent pas par leurs accents spiritualistes et culturalistes, qui sont de lieux communs à la *Jeune Droite*, mais par la radicalité avec laquelle l'auteur lie une conception éthérée de la « souveraineté » littéraire à la purification de l'être national, tout en s'opposant aux dérives matérialistes et anti-traditionnelles de la modernité. Le national-esthétisme de Blanchot est explicite dès son début : si Mauriac est apprécié parce qu'il arrive à suspendre un monde déchu « à une autre destinée » et à montrer qu'un « mouvement qui semble aveugle » est en fait « conduit par des exigences éternelles » (Ibid.), la « révolution spirituelle » que veut susciter Gandhi lui semble « suspecte », car non seulement elle veut introduire un mysticisme sans transcendance en contaminant la

---

<sup>369</sup> « François Mauriac et ceux qui étaient perdus », *La Revue française*, n° 26, 28 juin 1931, p. 610

véritable tradition catholique mais elle « nous » incite à « abandonner notre salut à des mains étrangères ». <sup>370</sup>

L'idée fondamentale qui préside à l'engagement public de Blanchot au tout début des années 1930 est celle de la décadence du monde moderne: si les mots qu'y reviennent de la façon la plus insistante sont « crise de la civilisation », « désordre », « faillite » de la démocratie, « déclin » des Lettres c'est parce qu'ils désignent des symptômes ou des épiphénomènes d'un « mal moderne » que Blanchot met sur le compte du matérialisme et du machinisme. Le conservatisme blanchotien enregistre avec une prégnance particulière le choc industriel produit par l'éruption de la machine dans la société traditionnelle au début du siècle.

Comme l'a remarqué à juste titre J. Mehlman, <sup>371</sup> les articles politiques de Blanchot sont hantés par le fantasme d'une « machine infernale » qui symbolise le fonctionnement – structurellement déréglé - des institutions libérales modernes et qui suscite, de la part du locuteur, l'appel de plus en plus strident à la violence révolutionnaire. Si les tout premiers articles du corpus trahissent un spiritualisme purement conservateur, fidèle aux valeurs humanistes « éternelles » à la fois culturelles et nationales, on assiste très tôt à un raidissement polémique du « refus » que Blanchot entend opposer à la crise moderne. En 1932, les cercles « non-conformistes » expriment des doutes formels quant à la politisation de leur refus spiritualiste.

Emmanuel Mounier s'est fait le porte parole de cette exigence, dans une éditorial qui dénonce la tentation de poser les problèmes de l'esprit en termes politiques, en prônant la nécessité de subordonner ceux-ci à ceux-là :

la première tâche est donc claire dissocier le spirituel d'avec le politique, et plus spécialement, puisqu'il a surtout péché de ce côté-là, d'avec cette irréalité provisoire qu'on appelle la droite [...] Notre action politique est donc l'organe de notre action spirituelle, et non l'inverse. <sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> « Mahatma Gandhi », *Les Cahiers mensuels*, n° 7, juillet 1931, p.17

<sup>371</sup> J. Mehlman : *Legs de l'antisémitisme...*, op. cit. p. 27

<sup>372</sup> Emmanuel Mounier : « Refaire la Renaissance », *Esprit*, n° 1, octobre 1932, p. 20

Cette radicalisation est non seulement l'effet de l'effervescence idéologique de la *Jeune Droite*, que Blanchot suit avec une attention constante,<sup>373</sup> mais aussi celle d'une prise de conscience qui ébranle ses positions culturalistes en déterminant un engagement de plus en plus idéologisé. L'absence relative des textes de critique littéraire après 1933 est l'indice du constat du « divorce de la littérature et de la vie »<sup>374</sup> et de la perversion essentielle de l'esprit même par les forces du matérialisme - que le recours à l'humanisme<sup>375</sup> ne suffit plus à combattre. La littérature est, d'après Blanchot, réduite à une alternative simple devant le désastre de la civilisation moderne : soit « se réfugier, pour le fuir, dans des abstractions inhumaines » soit lui résister, en lui opposant « l'espoir de la révolution. » (Ibid.) C'est dans un compte-rendu d'un ouvrage du « non-conformiste » Daniel-Rops,<sup>376</sup> que le tournant révolutionnaire du maurrassisme de Blanchot est marqué de la manière la plus claire. L'auteur vient à revendiquer, à la fois contre la barbarie moderne du capitalisme et contre le « simulacre de spiritualité » (ibid.) offert par la mystique communiste, une « puissance de refus » qui doit prendre la forme d'une véritable « révolution spiritualiste ».

La nécessité de celle-ci apparaît à Blanchot comme une conséquence nécessaire du désastre moderne :

Dans le monde sans âme dont M. Daniel-Rops nous a montré la barbarie, la soumission apparaît comme la soumission au désordre [...] Les plus conformistes [...] acceptent chaque jour des événements qu'ils craignent par-dessus tout de recevoir des hommes. Ils la subissent confuse [...] Ils ne sont pas prudents. La vraie prudence est de lui rendre son sens spirituel et de préférer à la fausse révolution qu'inspire le matérialisme, la révolution véritable qui le nie. (Ibid.)

---

<sup>373</sup> Blanchot signe, dans ces années, des comptes-rendus consacrés à la quasi-totalité des livres signés par les « dissidents » de l'*Action française*.

<sup>374</sup> « Ames et visages du XXe siècle », *La Revue universelle*, n° 18, décembre 1932

<sup>375</sup> Devenu lui-même un « nom usurpé » qui finit par offrir « à une idéologie et une sensibilité confuses les anciennes ressources de la culture » (Ibid.)

<sup>376</sup> « Le monde sans âme », *La Revue française*, n° 3, 25 août 1933

Le compte rendu de l'ouvrage de Daniel-Rops contient une critique suivie de la Révolution communiste qui constitue pour Blanchot, plus que l'Amérique fordiste, l'Italie fasciste ou l'Allemagne de Hitler (Ibid.) un véritable défi lancé à la civilisation dans la mesure où elle fournit un ersatz de communauté spirituelle qui donne l'« apparence d'une entreprise de salut ». La réflexion sur le défi du communisme soviétique se poursuit dans « Le marxisme contre la révolution »<sup>377</sup>, mais cette fois-ci il s'agit non seulement d'arracher l'idée de « refus » souverain à toute compromission avec son simulacre « servile » qui est la révolution soviétique, engendrée, croit Blanchot, par « la machine » capitaliste, mais aussi d'affirmer la possibilité d'une révolution « spirituelle ». Cette focalisation sur la possibilité d'une « révolution » est aux antipodes de la position réactionnaire « classique », pour laquelle cette notion est synonyme de la décadence romantique et qui envisage plutôt son action comme « le contraire d'une révolution » selon l'expression séminale de Joseph de Maistre.<sup>378</sup> Même avant 1933, le ton et la thématique de Blanchot enregistrent une radicalisation exponentielle, qui suit d'ailleurs assez fidèlement celle de la jeune génération. Bien qu'il soit, depuis 1932, le rédacteur en chef du *Journal des débats*, le quotidien bourgeois des « deux-cents familles », Blanchot collabore aussi aux organes anticapitalistes de la *Jeune Droite*. Qui plus est, il s'emploie à introduire les idées révolutionnaires des non-conformistes dans le bastion conservateur qu'il dirige. Ainsi, dans ses premiers articles publiés au *Journal des débats*, Blanchot prône le « rajeunissement du politique » et déclare la faillite de l'apolitisme en condamnant « le refus périlleux de s'engager ».

Contre la « prétendue morale des clercs » (référence explicite au best-seller de Benda), Blanchot met en épingle l'impasse dans laquelle se trouve l'intellectuel lorsqu'il veut « se soustraire aux conditions politiques que demande l'exercice désintéressé de sa pensée », ou lorsqu'il se montre insensible « aux signes du désastre qui menace l'héritage

---

<sup>377</sup> « Le marxisme contre la révolution », *La Revue française*, n° 4, avril 1933

<sup>378</sup> M. Weyembergh : *Charles Maurras et la Révolution française*, Vrin, 1992, soutient que la réponse de l'idéologue principal de l'*Action française* par rapport au dilemme conservateur : « révolution contraire » vs. « contraire de la révolution », finit par privilégier le premier terme de l'alternative. Cependant, Weyembergh semble exagérer le rapprochement entre les idées de Maurras et celles de Lénine semble excessif.

de notre civilisation et qui minerait lui, l'héritier privilégié, plus que tout autre ».<sup>379</sup> Ce plaidoyer pour l'engagement des intellectuels doit être lu à la lumière des deux menaces : la révolution russe et la montée de l'hitlérisme Outre-Rhin. En effet, l'article de Blanchot voisine avec les nouvelles les plus inquiétantes sur l'ascension récente d'Hitler, qui ne fait pas un secret de ses intentions de « sonner le glas du traité de Versailles ».<sup>380</sup>

Dès 1931, Blanchot avertit sur la possibilité d'un coup d'état national-socialiste, en « il n'est pas si sûr que Hitler, qui poursuit surtout des succès parlementaires, échoue finalement dans la conquête de l'Etat ou qu'il soit un « dictateur manqué ».<sup>381</sup> Et, en 1933, Blanchot revient (ce sera un des lieux communs de ses articles) sur l'« absurdité » des « puérides rêveries de Genève », en dénonçant les projets militaristes de l'Allemagne hitlérienne qui « prépare le bouleversement de l'Europe » et qui fera triompher ses projets « par la diplomatie, si cela suffit, et, s'il le faut, par la violence ».<sup>382</sup> L'investissement massif de Blanchot dans les questions de politique étrangère, pour lesquelles il abandonne progressivement les articles littéraires, est dicté par l'urgence qu'il ressent de contrecarrer l'expansionnisme allemand. Il croit à la nécessité de soutenir un politique musclée qui réponde de manière adéquate à la menace hitlérienne, sur laquelle il va attirer l'attention tout au long des années 1930.<sup>383</sup> La collaboration de Blanchot (entre avril et août 1933) au quotidien *Le Rempart*, lancé par Paul Lévy, se place sur le double impératif de s'opposer aux propositions impérialistes, formulées, Outre-Rhin, par les nationaux-socialistes et de préparer une révolte anticapitaliste d'extrême-droite. En tant qu'éditorialiste du *Rempart*, Blanchot s'attaque au « nationalisme pervers » d'Hitler, dans lequel il voit le représentant d'une « politique inadmissible » dans la mesure où elle est « l'incarnation même de l'esprit prussien ». C'est que l'hostilité de Blanchot ne se dirige

---

<sup>379</sup> « Le rajeunissement de la politique », *Journal des débats*, 2 mai 1932, p. 1

<sup>380</sup> « Les Hitlériens se montrent plus intransigeants que jamais », *Journal des débats*, 2 mai 1932, p. 1

<sup>381</sup> « Comment s'emparer du pouvoir », *Journal des débats*, 18 août 1931, p. 1 (article signé « M.B. », attribution incertaine)

<sup>382</sup> « Un discours logique », *Journal des débats*, 17 septembre 1933, p. 1

<sup>383</sup> Voir surtout les articles : « Des violences antisémites à l'apothéose du travail », *Le Rempart*, 1 mai 1933, p. 3, « M. de Monzie, émule de Mussolini et de Hitler », *Le Rempart*, 23 mai 1933, « La vraie menace du troisième Reich », *Le Rempart*, 29 juin 1933, « La démocratie et les relations franco-allemandes », *La revue du vingtième siècle*, n° 4, février 1935.



aucunement envers l'usage de la force par les hitlériens, mais sa cible fondamentale reste le caractère collectiviste, totalitaire et pangermanique du national-socialisme.<sup>384</sup>

Dans l'article « Des violences antisémites à l'apothéose du travail » (op. cit.), Blanchot constate l'ambivalence, de type « ni droite ni gauche », de l'idéologie nationale-socialiste qui dessine un chassé-croisé entre « les violences antisémites », « l'orgueil de la race » et « l'ivresse du prolétariat », « l'appel à une mystique des forces fécondes et du travail ». Il souligne la « démagogie évidente » de la politique hitlérienne qui n'ayant évidemment pas la volonté ou la possibilité d'accomplir ses promesses sur le plan économique, essaye de compenser sur le plan de la mobilisation « psychologique ». Blanchot remarque aussi la pertinence du thème, jüngerien, de la « mobilisation totale » qui exprimerait les velléités de la jeunesse allemande ainsi que « la revanche des forces collectives, le dévouement sans réserves à un idéal de grandeur et de domination ». (Ibid., p. 3)

Bien qu'il attire l'attention sur « les persécutions barbares contre les juifs », <sup>385</sup> sur la théâtralisation démagogique du politique et sur la « religion nouvelle » de « la race supérieure à toutes les autres » que les hitlériens s'efforcent de mettre en place, Blanchot et loin de représenter, dans le contexte des années 1930, une cassandre de la démocratie et un apôtre des droits de l'homme.<sup>386</sup> Il se distingue pourtant par la véhémence avec laquelle il appelle à des mesures décisives (« réoccuper Mayence », le sollicite-t-il avec un sens aigu de l'urgence) contre l'Allemagne, dont il prévoit avec clairvoyance les ambitions guerrières :

Comme l'a demandé hier *Le Rempart*, comme il ne cessera de le demander, parce qu'il y a du sort de toute une jeunesse et de toute une civilisation, le seul moyen d'assurer la paix, c'est de devancer la menace et de la désarmer.<sup>387</sup>

---

<sup>384</sup> « La levée en masse de l'Allemagne », *Le Rempart*, n° 22, le 13 mai 1933

<sup>385</sup> « Des violences antisémites... », op. cit.

<sup>386</sup> Au contraire, tout au long des années 1930, Blanchot va dénoncer, dans une veine purement réactionnaire, aussi bien « l'inhumaine Déclaration des droits de l'homme » que le désordre démocratique.

<sup>387</sup> Ibid.

Sa position se précise lorsqu'il reproche à la « dictature hitlérienne » « ses faiblesses », notamment sa timidité « dans l'action » et son légalisme : « Annonçant la révolution totale, elle a accédé au gouvernement sans coup de force et par les moyens légaux. Elle a reçu le pouvoir : elle ne l'a pas imposé. Ce n'est pas une condition très favorable pour une dictature. »<sup>388</sup> L'ambiguïté de son rapport avec le nazisme est évidente dans des articles comme « La vraie menace du Troisième Reich » où, de même que Maulnier, Blanchot voit dans le régime hitlérien à la fois une menace à la sécurité de la France et un modèle possible pour une révolution nationale qu'il s'agit d'émuler et de combattre avec ses propres armes. Le fascisme et l'hitlérisme ont démontré que la foi en la révolution peut avoir aussi des soubassements anti-démocratiques et nationaux et qu'elle ne constitue plus le monopôle des marxistes. C'est pour cette raison que Blanchot regarde avec une certaine admiration « l'aventure de l'Italie et de l'Allemagne » qui lui semble être à cet égard « pleine de promesses »<sup>389</sup> dans la mesure où ces régimes fournissent à la jeunesse italienne et allemande des « symboles » et des « rêves grandioses » capables « de susciter vraiment un monde nouveau ».<sup>390</sup>

Cette posture ambiguë par rapport au nazisme n'est aucunement isolée dans le contingent de la génération de droite qui atteint sa maturité dans l'entre-deux-guerres : pour ne donner que cet exemple, Robert Brasillach, qui, même avant l'Occupation, deviendra un des thuriféraires du Troisième Reich, dénonce en 1935 « le snobisme hitlérien qui sévit en France », qu'il qualifie de « pure folie suicidaire », tout en glorifiant les « miracles » accomplis par Mussolini en Italie.<sup>391</sup> Ces réserves ne l'empêcheront pas de dresser, deux ans plus tard, un portrait d'Hitler en « poète allemand » et en Christ véritable, libérateur de l'homme fasciste et inventeur des « nuits de Walpurgis et des fêtes de mai... », article dont le lyrisme annonce la conversion de l'auteur à la messe du national-socialisme.<sup>392</sup>

---

<sup>388</sup> « L'hitlérisme contre Hitler », *Le Rempart*, n° 94, le 24 juillet 1933

<sup>389</sup> « La crise du socialisme », *Le Rempart*, n° 82, 12 juillet 1933

<sup>390</sup> « Des violences antisémites... », op. cit.

<sup>391</sup> *L'Action française*, 21 mars 1935, cité par P. Renard : *L'Action française et la vie littéraire*, P. U. du Septentrion, 1995, p. 145

<sup>392</sup> Robert Brasillach : « Cent heures chez Hitler », *La revue universelle*, 1er octobre 1937

Sans être parées de tels attributs mystiques, l'Allemagne hitlérienne et l'Italie fasciste sont, dans l'imaginaire politique de Blanchot, les objets d'un investissement ambivalent, étant des régimes à la fois redoutés et convoités pour le compte de la France, dont la jeunesse, le déplore-t-il, n'a pas encore de « mission » historique :

Les jeunes Italiens, rendus aux traditions nationales, à l'honneur d'un noble passé, mettent toutes leurs forces dans la préparation d'un noble avenir. Les jeunes Allemands, comme les jeunes communistes ont reçu la mission de former un monde nouveau à l'image de leur pensées et de leurs ambitions. Quelle est aujourd'hui la mission de la jeunesse française?<sup>393</sup>

Bien qu'il s'agisse de l'apothéose d'un « nationalisme pervers »<sup>394</sup> et du dernier rejeton de l'impérialisme bismarckien, en vertu de sa « triple supériorité » sur la social-démocratie<sup>395</sup> et de l'heureuse réhabilitation de la violence en politique qu'il effectue, l'hitlérisme peut indiquer, sinon la voie, au moins la possibilité d'une révolution nationale à la française. Pour Blanchot, il ne s'agit moins de calquer la révolution national-socialiste que d'opposer « à cette révolution, qui prétend nous donner le modèle de la société nouvelle, une révolution plus profonde et telle que la France la veut. »<sup>396</sup>

Lorsque Blanchot invoque la nouvelle mystique hitlérienne de la nation et son esthétisation du politique, il ne le fait pas en tant que supporter du nazisme (ce rôle sera rempli par d'autres écrivains, comme Drieu la Rochelle, Brasillach, etc.) mais dans l'espoir que l'aventure allemande pourrait agir comme un énergisant sur la nouvelle génération française en mal d'idéologie. Les positions de Blanchot sur l'évolution de la politique extérieure dans les années 1930 s'expriment à travers une critique virulente et obsessionnelle de l'internationalisme et du « contractualisme » de la Société des Nations. Déjà en mai 1932, dans un article sur « La doctrine catholique et les relations internationales », <sup>397</sup> il

---

<sup>393</sup> « Les Quatre Vérités. La jeunesse française devant le monde », *Le Rempart*, n° 67, le 27 juin 1933

<sup>394</sup> « La vraie menace du Troisième Reich », *Le Rempart*, n° 69, le 29 juin 1933

<sup>395</sup> « ...de la violence, de l'autorité légale et d'une doctrine encore intacte », « La crise du socialisme », *ibid.*

<sup>396</sup> « La vraie menace du Troisième Reich », *Ibid.*

<sup>397</sup> « La doctrine catholique et les relations internationales », *Journal des débats*, 9 mai 1932, p. 1

met sur le compte du matérialisme et du refus de l'ordre théologique, la débâcle politique qui se préfigure :

La crise actuelle montre, par ses désordres, ce qui manque aujourd'hui aux relations entre les peuples et ce que la doctrine catholique propose de leur restituer. Elle est l'épreuve d'un monde où l'homme n'agit plus d'une manière humaine et où l'on a refusé au spirituel le droit d'intervenir dans le temporel. [...] La Société des nations [...] ne semble pas être dégagée de cet esprit. La paix qu'elle poursuit ne se soucie que faiblement de la justice et de cet ordre, sans lequel, d'après saint Augustin, il n'y a pas de paix véritable. (Ibid.)

Cette hostilité envers la SDN se poursuivra à partir de 1933 sur un plan théologico-politique qui mélange la ferveur spirituelle avec celle nationaliste :

Il est certain que la Société des Nations, niée par les Etats importants chaque fois qu'une résolution doit être prise, ruinée par sa propre impuissance, écho sonore et confus des diplomates assemblés, n'existe presque plus que sous la forme d'une bureaucratie onéreuse que quelques-uns ont intérêt à maintenir. Et pourtant, même aux trois quarts défaite, elle représente quelque chose. Elle figure les abus d'une politique qu'on a confondue sans ordre avec la morale. Wilson, dès ses origines, l'a confirmée dans cette ambition et toutes les relations internationales ont été troublées par des impératifs et des commandements qui ont abouti au règne des fictions hypocrites...<sup>398</sup>

L'anti-germanisme musclé de *Rempart*, journal dans lequel Blanchot ne cesse de demander des mesures fortes contre le nouveau régime national-socialiste, ne saurait montrer d'indulgence envers la politique de Genève. D'après Blanchot « les échecs de la politique française, ses étonnantes défaillances » doivent être imputées à la « philosophie corrompue » de la SDN, à la base de laquelle se trouve « l'idéologie rousseauiste et wilsonienne ». La SDN, introduite par le Traité de Versailles (1919), avait pour but d'assurer la « paix perpétuelle » envisagée déjà par Kant. Mais, sans puissance militaire, elle n'arrive pas à imposer des sanctions, tout en étant contestée – pour des raisons opposées - à la fois par les Allemands et par les nationalistes radicaux français et fut

---

<sup>398</sup> « Morale et politique », *La Revue du siècle*, n°2, mai 1933, p. 60-65

dissoute de fait après 1939. Les principes de Wilson, le droit des peuples de disposer d'eux-mêmes, l'égalité des Etats et la sécurité collective, constituent néanmoins une véritable révolution dans la « morale internationale ».

Les rapports de la France avec la SDN, dont elle faisait d'ailleurs partie, restent tendus en raison de la non-obtention d'une frontière stratégique autour du Rhin que réclamaient les nationalistes et qui garantirait le paiement des réparations convenues dans le traité de Versailles. Si Edouard Herriot et Aristide Briand arrivent à imposer la politique pacifiste de Genève, et enregistrer une victoire qui semble décisive avec les accords de Locarno (1926), ils n'y arrivent qu'en dépassant l'opposition du Bloc national conservateur, qui, dès 1920, demande une application moins souple du traité de Versailles.

Ainsi, en 1922, Briand est contraint de laisser la place à Raymond Poincaré qui occupe le Ruhr afin d'obtenir l'exécution du traité. Ce n'est que l'échec de cette expédition qu'apporte l'illusion d'une conciliation franco-allemande. Car les tensions ne manquent non plus entre la SDN l'Allemagne qui, ayant obtenu en 1932, à Genève, l'égalité de droit avec les autres pays membres de la SDN, demande l'application immédiate du droit au réarmement. Confronté à la résistance véhémente des autres pays, notamment de la France, Hitler, arrivé entretemps au pouvoir, décide de se retirer de la Société, en octobre 1933. A partir de ce moment, d'après les idéologues nazis, la politique internationaliste est envisagée comme une utopie, muée par le matérialisme et par l'égalitarisme judaïsant, qui prépare la dégénérescence de la pureté raciale de l'Europe.

C'est toute la politique des pacifistes genevois qui se voit mise en question. Ces évolutions sont suivies avec inquiétude par les nationalistes français qui dénoncent la faillite des « modérés » à faire barrage aux prétentions de l'Allemagne. Louis Barthou, ministre des Affaires étrangères depuis février 1934, envisage une alliance avec l'URSS, mise en échec par son successeur, Pierre Laval, qui est soutenu par la droite nationaliste et voudrait imposer un rapprochement avec l'Italie fasciste et la détente des relations avec le Reich. Ce double jeu détermine le *Front populaire* victorieux d'écarter Laval du Quai d'Orsay en janvier 1936; après 1940, celui-ci deviendra un des principaux collaborateurs de Vichy. L'incohérence de la politique française devant la transgression des traités par l'Allemagne, qui procède à une remilitarisation complète, y compris de la Rhénanie (dès mars 1936) et par l'Italie qui déclenche la guerre en Ethiopie, contribue au raffermissement du camp fasciste. La politique d'apaisement, soutenue par la France dans

la seconde moitié des années 1930, trouvera dans l'anticommunisme des intellectuels d'extrême droite un point d'appui important, bien que ces derniers s'opposent systématiquement à la révision du traité de Versailles.

L'anti-germanisme intégral de Maurras est soutenu par les dissidents de l'*Action française* qui insistent également sur la faillite de la politique de « réconciliation par Locarno et par l'évacuation de Mayence »<sup>399</sup> et qui refusent également la ratification des dettes. La droite nationaliste trouve, dans l'avènement du nazisme, une confirmation, assez paradoxale, de son hostilité envers la SDN et l'« utopisme » de Briand. Dès 1935, Maurras entend combattre à la fois l'ennemi extérieur, l'impérialisme allemand, la SDN, et celui intérieur, le Front populaire, complice de l'URSS. La nécessité de lutter sur un double front amène les nationalistes à soutenir l'alliance avec l'Italie fasciste et l'engagement dans le camp franquiste. Léon Daudet soutient même la création d'une « union latine » placée sous le patronage de Mussolini, que l'*Action française* soutient de manière systématique. En même temps, la droite nationaliste, conservateurs et « dissidents » confondus, désavoue fortement la guerre, au moins après la victoire du Front populaire, en accusant les communistes de machinations bellicistes : ceux-ci voudraient profiter de la situation explosive pour déclencher la révolution mondiale. (Ibid. p. 85) C'est pour cette raison que l'*Action française* arrive à justifier non seulement le pacte entre l'Allemagne et l'Italie (qui entérine l'échec du rêve d'une « union latine »), la guerre de l'Éthiopie et celle de l'Espagne et même la remilitarisation rhénane (mars 1936).

C'est dans ce contexte hautement ambigu que Blanchot poursuit ses articles sur la politique étrangère qui comportent une critique concertée de la démocratie et de « la morale contractuelle » de la SDN. On n'a pas assez remarqué la convergence entre les positions de Blanchot et celles de l'*Action française*, qui est cependant d'une évidence éclatante. Ainsi, si en 1933, Blanchot soutient, dans les pages du quotidien *Le Rempart*, une politique de la force face aux intentions allemandes de réviser le Traité de Versailles, trois ans plus tard, à l'époque de *Combat* et de *L'Insurgé*, il va se convertir au pacifisme, en demandant de « soutenir Franco »<sup>400</sup> pour combattre l'Allemagne, et en désapprouvant,

---

<sup>399</sup> Jacques Prévotat : *L'Action française*, PUF, 2004, p. 80

<sup>400</sup> « Pour Combattre l'Allemagne, il faut soutenir Franco », *L'Insurgé*, n° 26, 7 juillet 1937, p. 4

avec la véhémence qui caractérise ses interventions, le pacte franco-soviétique. Par exemple, dans «La guerre pour rien»,<sup>401</sup> Blanchot voit dans ce pacte un projet « insensé et suspect » et une « immense duperie », conçue pour engager la France dans « des aventures [...] mortelles ». En plus, ce pacte servirait à légitimer la politique de l'URSS dont le but est « de bouleverser l'Europe nouvelle qui est l'expression suprême de l'oppression nationale, empêcher la paix qui est une assurance contre la révolution » et pour laquelle « la guerre est un instrument de révolution ».

Pour Blanchot, les intérêts de la France à ceux de l'Union soviétique sont distincts, vu que, si pour la République le régime nazi ne constitue qu'une menace territoriale, l'URSS « redoute dans le IIIe Reich la puissance d'une conception, le national-socialisme, qui s'oppose à la révolution et qui lui a infligé une grande défaite ». Par conséquent, Blanchot affirme dans les termes les plus dépourvus d'équivoque la nécessité de dissocier le combat national français du combat idéologique antihitlérien. Car, affirme-t-il, « ce que [l'URSS] combat en combattant l'Allemagne, c'est Hitler, ce que nous combattons en combattant Hitler, c'est l'Allemagne ». (Ibid.) La distinction est de mise : les nationalistes français, s'ils redoutent l'impérialisme du IIIe Reich, ne voient pas pour autant dans le régime instauré par Hitler une véritable menace idéologique, et ils refuseront l'instrumentalisation de la France par le socialisme international : « Il est visible que les Soviets cherchent aujourd'hui à utiliser la France contre le national-socialisme qui ne la concerne pas ... » Dans cette même logique, après le coup de force hitlérien du 7 mars 1936, lorsque trois bataillons allemands pénètrent dans la zone démilitarisée de Rhénanie, Blanchot entend s'opposer au « clan qui veut la guerre » et qui la propage « insidieusement ». Le clan est identifié avec précision comme étant celui « des anciens pacifistes, des révolutionnaires et des Juifs émigrés qui sont prêts à tout pour abattre Hitler ».<sup>402</sup>

Ce groupe bénéficie du soutien sournois de la « folle machine genevoise » et de l'« indigne gouvernement Sarraut » qui « a commencé par entendre l'appel des révolutionnaires et des Juifs déchaînés dont la fureur théologique exigeait contre Hitler toutes les sanctions ». Et à Blanchot de démasquer la perfide « propagande d'honneur

---

<sup>401</sup> « La guerre pour rien », *Combat*, n° 3, mars 1936, p. 42-43

<sup>402</sup> « Après le coup de force germanique », *Combat*, n° 4, avril 1936, p. 59

national faite par des étrangers suspects dans les bureaux du Quai d'Orsay pour précipiter les jeunes Français, au nom de Moscou et au nom d'Israël, dans un conflit immédiat ». (Ibid., p. 59) L'engrenage juridique de la SDN a toujours travaillé pour la guerre, selon Blanchot : en 1933, cette « institution inhumaine, tracassière et impuissante » a contraint la France à une politique « décadente », bien que c'est le recours à la force qu'eût été nécessaire ; en 1936, en menace d'entraîner la nation dans une guerre nuisible. Mais, plus encore, la politique de Genève accule la France à une double bind paradoxal, vu que, d'après Blanchot, « si on arrête ce mécanisme, c'est la fin des alliances profitables ; et si on ne l'arrête pas, c'est la perspective d'une guerre prochaine. Tout le désordre du monde actuel est dans ce paradoxe ». La SDN « a toujours été contre la paix » mais, en même temps, « elle a toujours été pour la paix et qu'elle a accaparé les seules conventions de paix véritables... ». D'où son essence contradictoire : « Il n'y a actuellement rien de plus exigeant et de plus faible, de plus nuisible et, en apparence, de plus nécessaire que la Société des Nations. Il semble également impossible d'en sortir et d'y rester ».

La rhétorique du simulacre constitue le topos dominant des articles de Blanchot. L'usage abondant de l'oxymore vise l'identification des perversions de l'idéal nationaliste, telles cette « grande passion des Modérés » de droite, qui soutiennent la politique de la non-intervention en Espagne. Ce faisant, ils soutiennent « l'énorme simulacre qu'a été la neutralité » et qui, apprenant les victoires de Franco, se bornent à s'en féliciter, à partir de leurs positions confortables, tandis que « le nationaux en Espagne luttent désespérément avec des armes insuffisantes ».<sup>403</sup> Le renvoi au titre du pamphlet de Bernanos, *La grande peur des bien-pensants* (1931), dont le but était de léguer à la Jeune génération nationaliste l'antisémitisme à la Drumont,<sup>404</sup> suffirait pour situer l'entreprise de Blanchot. La tournure anticapitaliste, antisoviétique et ipso facto, occasionnellement antisémite de la rhétorique de Blanchot (lorsqu'il démasque, par exemple « le conglomerat d'intérêts soviétiques, juifs, capitalistes ») s'inscrit dans la vaste tradition de l'anarchisme de droite dans laquelle s'inscrivent la plupart des interventions dans *Combat* et dans *L'Insurgé*. A l'instar des éditorialistes de *L'Action française*, Blanchot voudrait que la

---

<sup>403</sup> « La grande passion des Modérés », *Combat*, n° 9, novembre 1936, p. 147

<sup>404</sup> Georges Bernanos, *La Grande Peur des bien-pensants*, (1931) dans *Essais et écrits de Combat*, Gallimard, La Pléiade, I, 1971



France s'allie avec Franco et Mussolini pour combattre Hitler. Partant, dans « M. Delbos paiera », il s'indigne de ce que le ministre « méprise M. Mussolini [qu'] il l'estime homme d'état inconscient et débile et [qu'] il juge qu'on ne peut en aucun cas compter sur son adhésion ni sur l'aide de l'Italie ».<sup>405</sup>

La victoire du Front populaire et l'investiture du premier gouvernement Blum en 1936 introduit, selon Blanchot, une autre perversion essentielle, cette fois-ci intérieure et qui affecte l'être même de la Nation. L'hostilité de Blanchot envers Blum est fidèle aux consignes conservatrices de l'opposition à la gauche et du soutien du Front fasciste, mais elle démontre une virulence qui dépasse le cadre strictement maurrassien : même l'anticommunisme lui devient suspect depuis qu'il est devenu une sorte de « caravansérail » où se réunissent « les parlementaires qui admirent Blum, les radicaux éculés tout émus d'avoir enfin des ennemis à gauche ».<sup>406</sup>

Pour Maulnier et Blanchot, si le régime Blum « a corrompu la France », <sup>407</sup> c'est parce que l'essence même de la nation a perdu son identité historique et mythique. Ce constat pousse les rédacteurs de *L'Insurgé* et de *Combat* à contester même la distinction maurrassienne fondamentale entre le pays légal et le pays réel, ce dernier étant lui-même illusoire, vu qu'il est incapable de saisir le pouvoir.

Pareillement à Maulnier, Blanchot formulera la faillite de la droite conservatrice dans une série d'articles d'une violence inouïe dans les cercles nationalistes, vu qu'ils sont dirigés contre la France elle-même. Ainsi, dans « La France, nation à venir »<sup>408</sup>, il va jusqu'à postuler l'inexistence de la nation qui ne repose « ni dans le régime, ni dans l'Etat, ni dans les mœurs ». En plus, si « elle ne coïncide absolument pas avec la France légale, elle n'a plus de réalité dans ce qu'on appelle la France réelle ».

Tout au plus, « La vraie France ne peut être aujourd'hui ressentie que comme une France possible ». Le patriotisme outragé se meut chez Blanchot en une dénonciation autostigmatisante de la décrépitude nationale que les titres suivants expriment sans

---

<sup>405</sup> « M. Delbos paiera », *L'Insurgé*, n°9, 10 mars 1937, p. 4

<sup>406</sup> « Le Caravansérail », *Combat*, n° 10, décembre 1936

<sup>407</sup> T. Maulnier : « Sortirons-nous de l'abjection française ? », *Combat*, novembre 1936

<sup>408</sup> « La France, nation à venir », *Combat*, n°19, novembre 1937, p. 131-132

ambages : « Réquisitoire contre la France », (*L'Insurgé*, n°1, 13 janvier 1937, p. 4), « Le Déshonneur français », (*L'Insurgé*, n°7, 24 février 1937, p. 6), « L'Effondrement de la France » (*L'Insurgé*, n°13, 7 avril 1937, p. 4).

La logique de Blanchot est celle d'une opposition radicale à la politique réformatrice du *Front populaire*, mouvement représenté par des étrangers suspects : « Si être français, c'est se sentir solidaire de Blum, nous ne sommes pas de bons Français [...] Et dans un temps où les patriotes s'appellent Thorez et Blum, nous avons la fierté d'être les antipatriotes... »<sup>409</sup> Cette radicalisation contrarie Maurras qui voit ses disciples se retourner contre la patrie et mettre en cause le « pays réel » et ses cadres traditionnels : « Famille, Eglise, Propriété » ; mais il s'agit d'une évolution implacable car, selon Blanchot et Maulnier, « les révolutionnaires français doivent considérer que le France est un pays envahi, un pays colonisé [...] Ce qui est au pouvoir, c'est l'ennemi... »<sup>410</sup>

Le seul recours possible à cette décadence serait une politique d'exception et l'instauration d'un régime de terreur qui mette fin au règne de Blum, représentant d' « une idéologie arriérée, d'une mentalité de vieillard, d'une race étrangère ». <sup>411</sup> Dans « Préparons la vengeance »<sup>412</sup>, Blanchot va jusqu'à suggérer que lorsque des manifestants demandent la mise à mort de Léon Blum ils ne font que « maintenir intact l'honneur de leur classe » car l'étranger Blum a colonisé le nationalisme français lui-même :

La trahison n'est plus seulement extérieure à notre pays, localisée dans un système pourri. Elle a pénétré plus profondément. Elle a presque altéré notre substance. Dans la mesure où nous acceptons que la politique d'un Blum soit la politique française, dans la mesure où nous acceptons que des sentiments qui sont les nôtres, soit compromis [...] il y a en chacun de nous un complice de la trahison de Blum et, chose assez horrible, comme un second Blum et un second Viénot. (Ibid.)

---

<sup>409</sup> « Blum provoque à la guerre », *L'Insurgé*, n°12, 31 mars 1937, p. 4

<sup>410</sup> Thierry Maulnier : « Désobéissance aux lois », *Combat*, janvier, 1937, apud Nicolas Kessler : *Une révolution conservatrice...* », op. cit., p. 358

<sup>411</sup> « Blum, notre chance de salut... », ibid.

<sup>412</sup> « Préparons la vengeance », *L'Insurgé*, n°11, 24 mars 1937, p. 7

Cette colonisation des Français par des étrangers qui finissent par monopoliser l'être national engendre une situation paradoxale dans laquelle la seule manière d'être véritablement Français signifie lutter contre la France, la seule manière d'être nationaliste est d'abattre la nation elle-même : « Personne n'échappera à un tel raisonnement : si, de l'aveu même des bolcheviques, il n'y a pas d'incompatibilité entre être patriote français et être communiste français, c'est que la France est devenue *Le Rempart*, la patrie du désordre bolchévique. Et c'est aussi que toute victoire de l'ordre doit finalement être considérée une défaite de la France. »<sup>413</sup>

La logique du simulacre qui est formulée par Blanchot dans le contexte de l'hégémonie du Front populaire deviendra un des schèmes matriciels de sa pensée : la SDN constitue une machine normative caractérisée par ce que Blanchot va appeler en 1959, en référence à la fausse souveraineté du général de Gaulle, une « perversion essentielle » ; le simulacre identitaire propre à l'hégémonie du métèque Blum est la préfiguration en miroir du faux semblant de souveraineté qui envahit, de l'intérieur, la V<sup>e</sup> République.

A chaque fois, en 1938, en 1958 la solution est un « refus » terroriste aboutissant à une dissidence qui se situe hors-champ. Mais celle-ci n'est pas pour autant sans effets dans la politique proprement dite. Ainsi, on l'a à peu près ignoré jusqu'à présent, mais il y a une proximité de fait entre la revue *L'Insurgé*, lancée en janvier 1937 et des groupes terroristes de la *Cagoule*. Selon Jacques Nobécourt,<sup>414</sup> Maulnier lui-même est « sévèrement blâmé par Maurras pour cette compromission » (c'est-à-dire pour le fait d'avoir accepté la direction de *L'Insurgé*).

Grand industriel, Jacques Lemaigre-Debreuil, le fondateur de *L'Insurgé*, est l'un des adversaires les plus résolus du Front populaire, et un des financeurs des mouvements d'extrême droite, en appuyant les « chemises vertes » dirigées par Henri Dorgères, qui est le partisan d'un corporatisme « ni droite ni gauche » et favorable au renversement de la république. L'actionnaire principal de la revue soutient aussi le « Parti national-révolutionnaire et social » (PNRS) dans lequel se retrouvent la plupart des membres de la

---

<sup>413</sup> « La seule manière d'être Français », *L'Insurgé*, n°23, 16 juin 1937, p. 4

<sup>414</sup> Jacques Nobécourt : *Le colonel La Rocque, 1885-1946, ou les pièges du nationalisme chrétien*, Fayard, 1996, p. 545

*Cagoule*, ce terme étant le nom donné par les maurrassiens à la nébuleuse de noyaux d'activistes qui rejettent, à partir de 1935, la solution politique en s'engageant dans le terrorisme. Ainsi, dans le PNRS se retrouve aussi le groupe fondé par Eugène Deloncle qui, en 1935, a agressé et failli de tuer Léon Blum, cette action étant fortement désavouée par Maurras lui-même qui finit par exclure les terroristes de l'*Action française*, en décembre 1936. C'est au cours de 1936 qu'Eugène Deloncle met sur pied une organisation clandestine (*L'Organisation secrète d'action révolutionnaire nationale* –OSARN, connue aussi sous le nom de « Comité secret d'action révolutionnaire ») dont la structure est militaire tout en gardant des éléments propres aux sociétés secrètes – le serment, la mort pour les traîtres, la discipline la plus féroce ». (ibid.) Mouvement anticomuniste, antisémite et antirépublicain, La Cagoule commet, en janvier 1936, une tentative d'assassinat contre Léon Blum, et soutient activement Mussolini et Franco, tout en étant financée par eux. En novembre 1937, après le dévoilement d'un complot, La Cagoule est abattue et ses membres sont poursuivis et arrêtés. A la lumière de ces événements, les derniers articles de Blanchot dans *Combat* et *L'Insurgé*, «Pour une Diplomatie révolutionnaire»,<sup>415</sup> et «On demande des dissidents»<sup>416</sup> peuvent acquérir une signification plus précise. Évidemment, Blanchot et l'équipe de *L'Insurgé* ne font pas partie du noyau dur, mais ils en constituent en quelque sorte la section d'«agit-prop». Cependant, l'attitude de l'équipe de Maulnier envers la Cagoule est elle-même ambiguë. Ainsi, lorsque les Cagoulards dynamitent, en septembre 1937 des immeubles appartenant à la Fédération des employeurs, *L'Insurgé*, en accord avec la presse d'extrême droite, essaie de faire porter le blâme à la conspiration soviétique.

Ainsi, comme le montre E. Weber, «*L'Insurgé* n'avait pas peur d'accuser : 'Bombes de police', affirmait sa manchette, puis, avec un peu moins d'assurance : « Un crime de police, mi-français, mi-russe ? ».<sup>417</sup> Il sera relayé par *Candide* et *Je suis partout* qui ne voient dans les attentats qu'autant de crimes perpétrés par les étrangers ; cependant, comme l'avouera huit ans plus tard Maurras lui-même,

---

<sup>415</sup> « Pour une diplomatie révolutionnaire », *L'Insurgé*, n°42, 27 octobre 1937, p. 6

<sup>416</sup> « On demande des dissidents », *Combat*, n°20, décembre 1937, p. 154-155

<sup>417</sup> Eugen Weber : *L'Action française*, op. cit., p. 436

« Chacun, dès le lendemain, connaissait les vrais responsables [...] En effet, après chaque crime de la Cagoule, les auteurs, les circonstances et les moindres détails étaient connus et largement commentés à l'Action française... »<sup>418</sup>

Mais, dès que la *Cagoule* est déconspirée, Maulnier écrit dans *Combat* (en décembre 1937), un éditorial dans lequel il impute au mouvement la modération bavarde, non d'avoir préparé un coup d'état mais de s'être montrée incapable à la mener au terme. Selon Maulnier, même dans le cas de la *Cagoule* « à l'action était substitué le romantisme de l'action » (Apud Weber, Ibid.). Le diagnostic de Maulnier pourrait s'appliquer, a fortiori, à sa propre équipe. D'ailleurs, le dernier numéro de *L'Insurgé* paraît précisément avant novembre 1938, la suspension étant décidée par Lemaigre-Dubreil, peut-être non sans rapport avec d'une part, le démantèlement des groupes terroristes soutenus par l'actionnaire de *L'Insurgé* et, d'autre part, avec les pressions policières auxquelles sont soumis les rédacteurs du journal. Mais faudrait-il aussi souligner le fait que le lent désengagement (non sans revirements, notamment après l'armistice de juin 1940) de Blanchot à partir cette date, son refus de poursuivre le combat proprement politique, ne saurait se réduire à l'échec formel de la révolution nationaliste, mais semble être déterminé aussi par une contradiction interne de sa position théorique.

Le dernier mot de l'engagement assumé explicitement de Blanchot à l'extrême-droite consiste toujours dans un appel de poursuivre le projet révolutionnaire-palingénésique, en dehors des oppositions habituelles qui dominent l'échiquier idéologique. Mais, lorsqu'il stipule que l'opposition entre fascisme et anti-fascisme n'a pas de sens parce que le fascisme et l'antifascisme sont des « entités sans signification », <sup>419</sup> tout en refusant de « reprendre le vulgaire mot d'ordre : ni droite ni gauche », Blanchot se dirige vers une impasse.

En effet, la croyance que « les distinctions de droite et de gauche qui, en politique étrangère, divisent si nettement les révolutionnaires français, peuvent perdre de leur importance et peut-être s'effacer » se conjugue dans ces textes avec la notion de « dissidence » qui consiste à « abandonne[r] une position sans cesser d'observer la même

---

<sup>418</sup> Cité par Weber, Op. cit., p. 437

<sup>419</sup> « Pour une diplomatie révolutionnaire », op. cit.

hostilité à l'égard de la position contraire » de sorte que « le vrai dissident nationaliste » est « celui-qui néglige les formules traditionnelles du nationalisme » (« On demande des dissidents », op.cit.). La conception révolutionnaire de Blanchot contient déjà une force de subversion qui fait éclater le conservatisme traditionnel et même la structure idéologique du champ politique. A *Combat* et à *L'Insurgé*, on met effectivement en cause la triade conservatrice « Ordre, Famille, Tradition » et on renvoie dos à dos les « communistes agents d'une puissance étrangère » et les « conservateurs stupidement patriotes » qui se rejoignent dans l' « union sacrée » antifasciste.<sup>420</sup>

La puissance du « refus », même fortement marqué par une rhétorique conservatrice, se transforme en ce que M. Winock appelle le « ninisme » insurrectionnel. Or, c'est cette force de refus et d'insoumission qui va déterminer le passage « de la révolution à la littérature »,<sup>421</sup> que Blanchot annonce déjà en 1937, dans les chroniques littéraires de *L'Insurgé*. Le dernier article politique signé par Blanchot paraît en décembre 1937. En juin – juillet 1938 il publie deux articles littéraires dans l'hebdomadaire *Aux Écoutes*, dont il assume la direction après l'armistice signé par Pétain. Après l'invasion allemande et l'octroi des pleins pouvoirs au maréchal Pétain, Blanchot fait publier (les éditoriaux de *Aux écoutes* ne sont pas signés) des textes qui semblent saluer avec enthousiasme la divine surprise fournie par la mise en place de la Révolution nationale vichyssoise. Le 10 juillet 1940 se déclare officiellement la fin de la III<sup>e</sup> République par l'entremise de Pierre Laval qui dépose le projet d'une nouvelle Constitution qui, « sous l'autorité et la signature du maréchal Pétain », devra « garantir les droits du travail, de la famille et de la patrie ». <sup>422</sup> Le changement de la Loi fondamentale instaure une nouvelle souveraineté, qui sera assumée par Pétain celui-ci prenant sur lui-même « tous les droits exercés par le président de la République, le Parlement, le président du Conseil, les ministres ». D'après Henry Rousso, « la Révolution nationale a tenté de redéfinir la source, l'exercice et la transmission du pouvoir » en favorisant une conception autoritaire qui peut rappeler la « dictature commissariale » préconisée par Schmitt dans la République

---

<sup>420</sup> Thierry Maulnier : « Une France qui nous dégoûte », *Combat*, avril 1936

<sup>421</sup> « De la révolution à la littérature », *L'Insurgé*, n°1, 13 janvier 1937, p.3

<sup>422</sup> Cité par Jean-Pierre Azéma : *1940. L'année terrible*, Seuil, 1990, p. 208

de Weimar et qui institue la coïncidence, « entre les mains d'un seul, sans contrôle, les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire ».<sup>423</sup>

Cette reconfiguration du pouvoir souverain incarne le peuple dans son essence enfouie, et il peut par conséquent faire l'économie de l'artifice de la représentation politique. Blanchot, qui est présent dans la tribune lorsque l'Assemblée vote les pleins pouvoirs au maréchal Pétain, ne s'oppose aucunement à cette évolution. Ceux qui ont appelé tout au long des années 1930 au renversement de la « Gueuse » voient enfin leur projet nationaliste pendre la forme d'une dictature d'exception. Blanchot en fait partie, et c'est sous sa responsabilité, bien que anonymement, que paraissent, entre le 15 juin et le 27 juillet 1940, quelques éditoriaux qui saluent la révolution rendue possible par ce que Maurras appelle la « divine surprise » incarnée par le Maréchal. Dans ces articles, c'est le discours ultranationaliste qui se poursuit malgré et au-delà du retrait de 1938. On y retrouve le même ton apocalyptique ainsi que la rhétorique de la situation d'exception et de la « dernière chance de salut » :

La grande bataille pour la rénovation est commencée. Des journées décisives pour la France ont eu lieu et elles ont mis fin à un régime contre lequel nous avons lutté pendant des années [...] nous avons chaque semaine exprimé les raisons urgentes de refondre totalement notre régime et de faire la révolution nationale. Cette révolution est commencée. Si jamais elle échouait, ce serait la fin de la France...<sup>424</sup>

Cependant, ce blanc-seing accordé à la Révolution annoncée par Pétain est énoncé à partir d'un lieu extrêmement fragile : le Juif Paul Lévy doit fouir une arrestation imminente,<sup>425</sup> *Aux Ecoutes* est interdit dès le 17 août<sup>426</sup> et Blanchot devient lui-même une des cibles de la presse collaborationniste. Comme l'affirme M. Holland, « s'il semble indéniable que Blanchot ait accueilli positivement la Révolution nationale en 1940, son

---

<sup>423</sup> Henry Rousso : *Vichy, l'événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, 2001, p. 64

<sup>424</sup> « A nos lecteurs », *Aux Ecoutes*, n° 1152, le 20 juillet 1940, cité par M. Holland : « D'un retour au tournant », dans *Blanchot dans son siècle*, op. cit., p. 322

<sup>425</sup> Voir Christophe Bident : *Maurice Blanchot*, op. cit., p. 156

<sup>426</sup> Ibid., p. 154

geste et en même temps frappé d'impossible ».<sup>427</sup> En même temps, Blanchot participe activement à un projet culturel vichyssois, l'association culturelle Jeune France, créée en novembre 1940 et qui est un des organes de propagande du régime. Le façonnement culturel de la nation et surtout la propagande auprès de la jeunesse constituent un enjeu important pour le régime de Vichy,<sup>428</sup> car la révolution nationale est conçue par Pétain comme une révolution morale et culturelle censée créer de nouvelles élites et combattre « la décadence du goût ». H. Rousso rappelle que « l'idéologie de Vichy se manifeste par la volonté de diffuser largement la production culturelle [...] comme l'illustrent de façon nette les tentatives de décentralisation culturelle, conduites par l'association Jeune France. »<sup>429</sup>

Blanchot l'avouera postérieurement, entre 1941 et 1942, c'est à travers Jeune France qu'il a formé le « projet naïf d'utiliser l'association contre Vichy ».<sup>430</sup> Cette association est en fait dominée par des « vichyssois incertains » (H. Rousso) qui ne partagent pas intégralement l'idéologie de Pétain mais qui concourent à ses buts. La position des collaborateurs de ces organismes financés, mais non-asservis par l'Etat est profondément équivoque ; d'ailleurs les divergences entre les collaborateurs de Jeune France et le gouvernement Vichy mèneront à la dissolution du projet. Cette ambiguïté minera de l'intérieur la position de Blanchot qui, depuis juin 1940, collabore aussi au *Journal des débats*, quotidien qui deviendra de plus en plus réactionnaire et maréchaliste et où il publie les comptes-rendus littéraires qui seront repris dans *Faux pas* (1943). C'est dans ces chroniques que Blanchot va clarifier son évolution, dans un langage chiffré. Il reste que la promesse de la restauration de la souveraineté nationale ne saurait pas être accomplie par l'homme de l'Armistice. Pour Blanchot, la capitulation de juin 1940 devient le signifiant de la faillite cuisante du projet d'une palingénésie nationale et cela malgré l'instauration d'un régime d'extrême droite qu'il a appelé de ses vœux tout au long de la décennie précédente. Car, on peut facilement le comprendre, le Régime de Vichy constitue pour Blanchot le simulacre pervers de son projet politique : la souveraineté de

---

<sup>427</sup> M. Holland : Op. cit., p. 234

<sup>428</sup> Voir Atahualpa Lichy : « L'Abécédaire du maréchal », film, Direction du livre et de la lecture, s.d.

<sup>429</sup> H. Rousso, Op. cit., p. 285

<sup>430</sup> *Pour l'amitié*, p. 13 (PA)



Pétain est vide et contradictoire. L'avènement d'un souverain-fantôme de la qui dirige un pays fictif, une nation qui «existe si peu » (et cela pour Blanchot, depuis 1937) et qui ne survit que sous une forme spectrale met un terme au projet d'une « nation-à faire ».<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> « Pour une diplomatie révolutionnaire », op. cit.

## IV. La Révolution dans les années 1930

S'il est incontestable que dans les années 1930 on assiste à la constitution d'une ontologie de la révolution comme acte libre, inconditionné, ontologie analogue à celle du miracle, cette thèse n'a pas pour autant une signification univoque, étant conditionnée par le contexte idéologique de son énonciation. Ainsi, l'événementialité de la révolution représente un topos commun à la gauche et à la droite, qu'on retrouve aussi bien chez Maurras et ses disciples, dont notamment Blanchot, que dans les textes des néomarxistes comme Walter Benjamin, ou dans ceux des surréalistes.

Cette conception de la révolution comme « miracle », acte inconditionné, même « impossible », s'inscrit dans l'interrogation plus large qui concerne la violence originaire de toute fondation politique ainsi que le rapport entre la souveraineté et la loi. Le lien entre toutes ces théories est fourni par la mise en question, dans les années 1930, aussi bien à gauche qu'à l'extrême droite, de la refondation originaire de la communauté politique, dans le contexte d'une crise généralisée de la démocratie représentative. La doctrine révolutionnaire de Blanchot en représente un des exemples les plus typiques ; au début des années 1930 il soutient dans les revues de la *Jeune Droite* une doctrine qui voit dans la révolution un acte « absurde et incroyable » qui, « dans la mesure où [il] doit bouleverser une société qui semble encore intacte », « reste incompréhensible » car « la réalité des choses dont la destruction est toute sa réalité l'assure en quelque chose de son impossibilité indéfinie ».<sup>432</sup> Tout en soutenant la nécessité d'une Révolution nationale antimarxiste et d'extrême droite, située dans un rapport plus ou moins ambivalent avec celle fasciste, Blanchot proclame en même temps son « impossibilité » qui vient « de ce qu'elle n'est jamais nécessaire ».

---

<sup>432</sup> M. Blanchot : « Le marxisme contre la révolution », *Revue française*, n° 4, avril 1933

## IV.1. Joseph de Maistre : la Contre-révolution

L'équivalence entre révolution et miracle s'enracine, et la chose peut surprendre, dans le courant contre-révolutionnaire qui s'affirme après 1789 et qui prône la restauration d'une souveraineté absolutiste. Cette doctrine « métapolitique »<sup>433</sup> est formulée dans les œuvres de Joseph de Maistre, le penseur réactionnaire dont la doctrine pourrait être résumée, d'après Isaiah Berlin, par le syllogisme suivant : « No man can exist without society; no society exists without some degree of sovereignty. All sovereignty implies infallibility, and infallibility rests with God. Therefore the Pope must be the master of mankind. »<sup>434</sup> La souveraineté républicaine apparaît à de Maistre comme une machine artificielle dénuée de vie: « Ouvrez les yeux et vous verrez que la république française ne vit pas! Quel appareil immense ! Quelle multiplicité de ressorts et de rouages ! Quel fracas de pièces qui se heurtent ! »<sup>435</sup> Si, aux yeux du Savoyard, l'état de choses inauguré par la Révolution française est tellement déplorable c'est parce que la légitimité de la république repose sur un crime d'autant plus horrible qu'il s'associe au sacrilège : « Si la souveraineté réside dans une tête, et que cette tête tombe victime de l'attentat, le crime augmente d'atrocité ». (Ibid.)

La logique particulière de la réaction maistrienne suppose un retournement spectaculaire dans l'escalade du pire. La proclamation d'une souveraineté populaire marque une césure dans le développement organique de la nation, mais cet arrêt ne saurait être véritablement que la chance donnée par la Providence à la régénération de celle-ci. La notion d'une Providence qui guide aussi bien les mouvements physiques que ceux politiques, se trouve à la base de cette vision dans laquelle « il n'y a point de hasard dans le monde, et même, dans un sens secondaire, il n'y a point de désordre, en ce que le

---

<sup>433</sup> Le terme est utilisé par Joseph de Maistre pour désigner une métaphysique de la politique.

<sup>434</sup> Isaiah Berlin: *The Crooked Timber of Humanity*, (1978), trad. fr. *Le bois tordu de l'humanité, Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. M. Thymbres, Albin Michel, 1990

<sup>435</sup> Joseph de Maistre: *Considérations sur la France*, (1797), Imprimerie nationale éd., 1994, p. 102

désordre est ordonné par une main souveraine qui le plie à la règle et le force de concourir au but. »<sup>436</sup> Il faudrait souligner que de Maistre professe un traditionalisme autoritaire basé sur une forme de légitimité providentielle, qui exclut la vision fasciste sécularisée de la souveraineté comme monopole de la décision. A l'encontre de Carl Schmitt, Joseph de Maistre ne saurait accepter ni la transformation du moment de la décision en situation permanente, ni l'exaltation d'une forme de dictature séculière qui ne soit sanctionnée par la coutume et par l'Eglise. La critique de la souveraineté populaire, postrévolutionnaire, comporte chez cet auteur une dimension théologique et anti-volontariste qui la place à une certaine distance du fascisme.

Pour Joseph de Maistre, la révolution est sacrilège et absurde en ce qu'elle renverse la souveraineté monarchique qui est à la fois de droit divin et de droit naturel, en prétendant la remplacer dans son office. La double origine, théologique et naturelle, de la souveraineté –telle qu'elle est postulée par Maistre - semble contenir une contradiction. Cependant il n'en est rien : la souveraineté maistrienne se situe dans le sillage d'un certain cartésianisme diffus qui suppose la réduction de l'âme à la conscience et qui peut impliquer, sur le plan politique, l'indistinction entre la volonté du souverain et la loi naturelle : si, pour Descartes, la certitude du cogito repose sur celle de l'existence de Dieu, de manière analogue Maistre conçoit la souveraineté comme l'attribut d'un sujet cogitans légitimé par l'autorité divine.<sup>437</sup>

La « métapolitique » maistrienne est antilibérale dans la mesure où elle revient à la définition absolutiste (inspirée par Bodin), selon laquelle la souveraineté est absolue et perpétuelle, n'étant limitée, en dernière instance, que par Dieu d'où elle tire son origine : « toujours la divinité intervient dans la fondation des empires ; toujours le premier souverain, au moins, est un favori du ciel : il reçoit le sceptre des mains de la divinité ». <sup>438</sup> La souveraineté seule assure l'existence et la permanence du lien social, et c'est dans elle que se rejoignent, comme dans leur source, les trois formes du pouvoir dans l'Etat : législative, exécutive et juridique. Mais, comme chez Bodin, du fait que la

---

<sup>436</sup> Ibid. p. 147

<sup>437</sup> Jean-Yves Pranchère : *L'Autorité contre les Lumières*, La philosophie de Joseph de Maistre, Droz, 2004, p. 130 et suiv.

<sup>438</sup> J. de Maistre : *De la souveraineté du peuple, Un anti-contrat social*, PUF, 1992, p. 110

souveraineté soit absolue, c'est-à-dire déliée de l'obligation à obéir ses propres lois, et même « despotique », on ne saurait déduire son caractère arbitraire, elle étant limitée de facto :

Toute espèce de souveraineté est absolue de sa nature ; qu'on la place sur une ou plusieurs têtes, qu'on divise, qu'on organise les pouvoirs comme on voudra : il y aura toujours, en dernière analyse, un pouvoir absolu qui pourra faire le mal impunément, qui sera donc despotique sous ce point de vue, et contre lequel il n'y aura d'autre rempart que celui de l'insurrection.<sup>439</sup>

Maistre montre que c'est la monarchie qui représente le régime naturel de la souveraineté, vu que celle-ci suppose l'unité cartésienne de la volonté et qu'en plus elle est le régime le mieux adopté aux pays de l'Europe. Les deux lignes de l'argumentation sont distinctes : d'une part, la souveraineté ne doit point être divisée, sous peine de l'affaiblir ; d'autre part, s'il y a des régimes dans lesquels la souveraineté est exercée par des organes multiples, cela ne peut signifier que le fait que Dieu les a condamnés à l'anomie : de Maistre donne l'exemple de la Pologne, « condamnée » à la monarchie élective. Contre Saint Thomas, Maistre affirme que le peuple ne saurait être le dépositaire originel de la souveraineté et que celle-ci ne se transmet pas, mais qu'elle est instituée directement par Dieu, avec le consentement des hommes. Ceux-ci ne sont pas plus que les instruments de la Providence qui agit par les causes secondes, le droit naturel n'étant, à son tour, que la forme extérieure de l'intervention divine qui favorise l'institution monarchique, la seule qui soit compatible avec l'unicité volitionnelle du souverain. Au contraire, la démocratie lui semble bien être un régime impossible, un agrégat humain « sans souveraineté ». Ainsi, au début de l'étude sur la souveraineté, Maistre place un avertissement sur l'amphibologie inhérente à toute constitution démocratique :

Le peuple est souverain, dit-on; et de qui ? –De lui-même apparemment. Le peuple est donc sujet. Il y a sûrement ici quelque chose d'équivoque s'il n'y a pas une erreur, car le peuple qui commande n'est pas le peuple qui obéit. Il

---

<sup>439</sup> J. de Maistre : *De la souveraineté du peuple*, op. cit., p. 179

suffit donc d'énoncer la proposition générale, « le peuple est souverain », pour sentir qu'elle a besoin d'un commentaire.<sup>440</sup>

Ainsi, plus loin, il poursuit :

Nul peuple comme nul individu ne pouvant posséder une puissance coercitive sur lui-même, s'il existait une démocratie dans sa pureté théorique, il est clair qu'il n'y aurait point de souveraineté dans cet Etat : car il est impossible d'entendre par ce mot autre chose qu'un pouvoir réprimant qui agit sur le sujet et qui, lui, est placé hors de lui. (Ibid., p. 223)

La critique de Maistre est ici double car elle vise le complexe, contradictoire, que l'on a pris l'habitude d'appeler « libéralisme démocratique ». La démocratie libérale est une *contradictio in adjecto* car si la démocratie est fondée sur le paradoxe rousseauiste du peuple-souverain, selon lequel les sujets sont ceux qui gouvernent (par l'intermédiaire du mandat impératif), le libéralisme repose sur une autre contradiction, celle du souverain soumis à sa propre loi, c'est-à-dire celui d'une représentation de la souveraineté (qui d'ailleurs, selon Rousseau, serait impossible).

De Maistre fait jouer à la fois la démocratie contre le libéralisme que celui-ci contre celle-là afin de confondre également leur idéal commun – celui de la liberté de l'individu autonome doté de droits inaliénables. En essayant de limiter et de partager la souveraineté, les libéraux arrivent à l'abattre : « l'autorité souveraine ne peut pas plus se modifier que s'aliéner : la limiter c'est la détruire. Il est absurde et contradictoire que le souverain reconnaisse un supérieur ». La tentative de Sieyès d'enraciner la souveraineté dans la nation elle-même trahit l'incohérence profonde du libéralisme antijacobin qui fictionnalise à l'extrême l'instance suprême proprement-dite, alors que celle-ci doit toujours appartenir à un corps réel.

Le démocratisme révolutionnaire et le libéralisme représentatif partagent selon de Maistre la même erreur qui consiste à assujettir la souveraineté – soit au peuple, soit à la loi. Bien sûr, si pour Rousseau il n'y a liberté que civique et des droits que liés à la citoyenneté, il ne va pas de même pour les libéraux qui distinguent précisément entre « la liberté des Anciens » et celle des « Modernes » (Benjamin Constant) : c'est le début d'un

---

<sup>440</sup> Ibid., p. 91

débat qui est encore en cours aujourd'hui et qui oppose la conception républicaine du politique à celle proprement libérale, plus neutre. Mais les deux attitudes se confondent dans l'équation entre la liberté et la souveraineté de l'individu autonome, à qui elles reconnaissent des droits naturels, alors que ceux-ci ne peuvent être que le résultat d'une décision du souverain dans une société constituée. Celle-ci est la cause pour laquelle Maistre ironise la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* : si le citoyen peut bien faire valoir ses droits politiques, que Maistre ne conteste point, l'Homme lui semble une fiction intellectualiste dont les droits ne devraient s'appliquer que « dans les espaces imaginaires ». <sup>441</sup>

Et c'est aussi la raison pour laquelle De Maistre met en question toutes les théories du contrat, mêmes celles qui servent de justification à l'absolutisme monarchique. <sup>442</sup> De Hobbes à Rousseau, le contractualisme légitime la souveraineté à partir de la décision libre des sujets et sert implicitement la cause de la démocratie. L'ambivalence envers Rousseau, à la fois critique du libéralisme bourgeois et individualiste plébéen, constitue un des *topoi* de la tradition contre-révolutionnaire. En accord avec Rousseau, les monarchistes dénoncent la tentative libérale de diviser la souveraineté, ne fût-ce que dans son objet, en inventant le principe de la séparation des pouvoirs (Montesquieu) en faisant, comme l'affirme l'auteur *Du Contrat social*, « de la souveraineté un être fantastique et formé de pièces rapportées ». <sup>443</sup>

L'erreur des politiques libéraux est donc « d'avoir pris pour des parties de cette autorité [souveraine] ce qui n'en était que des émanations », et Rousseau se fait fort de montrer que « toutes les fois qu'on croit voir la souveraineté partagée on se trompe, que les droits qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont toutes subordonnées, et supposent toujours des volontés suprêmes dont ces droits ne donnent que l'exécution ».

Mais, d'autre part, Rousseau et les contre-révolutionnaires se séparent radicalement sur la question de la démocratie. Selon Rousseau, le pacte social a une conséquence indiscutable, qui est celle de l'égalité des citoyens, vu que « tout acte authentique de souveraineté, c'est-à-dire de la volonté générale, oblige ou favorise

---

<sup>441</sup> J. De Maistre, apud, Pranchère, op. cit., p. 197

<sup>442</sup> Pour une discussion approfondie, v. J.-Y. Pranchère : *L'Autorité contre les Lumières*, op. cit., ch. IV

<sup>443</sup> J. -J. Rousseau : *Du contrat social*, II, 2, op. cit. 369

également tous les Citoyens, en sorte que le Souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent. »<sup>444</sup> Mais, et Rousseau est le premier à le concéder, un gouvernement démocratique ne saurait convenir qu'à un « peuple de dieux »<sup>445</sup>, déclaration que Joseph de Maistre utilise pour démontrer l'impasse du contractualisme : « Reste à savoir comme un gouvernement qui n'est fait que pour des dieux, est cependant proposé à des hommes comme seul gouvernement légitime : car si ce n'est pas le sens du contrat social, le contrat social n'a pas de sens ». <sup>446</sup>

Le recours nécessaire de Rousseau à la fiction du Législateur, doué d'une « rectitude » divine qui actualise et guide la volonté générale est interprété par Maistre comme un indice irréfutable de la faillite de la théorie contractualiste, qui est amenée à reconnaître l'absurdité de la thèse de l'autoconstitution du peuple. Cependant, malgré le fait qu'il réfute la doctrine de Rousseau, Maistre en garde l'éthos républicain qu'il transplante sur le corps de la nation, création nouvelle qui s'oppose de fait à l'idéal contractualiste. Comme le montre Eric Hobsbawm,<sup>447</sup> le point de vue de révolutionnaires rousseauistes, la nation n'avait pas de réalité ethnique ou linguistique mais elle se définissait comme la représentante de l'intérêt commun (volonté générale) contre les privilèges.<sup>448</sup>

Chez Maistre, qui ne définit plus la communauté dans les termes du Contrat, comme association des individus dont l'unité est donnée par la volonté générale, c'est à la nation de prendre la relève de cette dernière. La Contre-révolution va reconstruire la communauté selon le code transcendantal de l'« âme générale » de la nation, incarnation

---

<sup>444</sup> *Du contrat social*, II, 4, p. 374

<sup>445</sup> *Ibid.*, III, 4, p. 406

<sup>446</sup> J. de Maistre : *De la souveraineté*, p. 229

<sup>447</sup> Eric Hobsbawm : *Nations and Nationalism since 1780*, Programme, Myth, Reality, Cambridge UP, 1999

<sup>448</sup> E. Hobsbawm: *Ibid.*, p. 20: "Ethnic group differences were from this revolutionary-democratic point of view as secondary as they later seemed to socialists... The French republic saw no difficulty in electing the Anglo-American Thomas Paine to its National Convention. We cannot therefore read into the revolutionary 'nation' anything like the later nationalist program of establishing nation-states for bodies defined in terms of the criteria so hotly debated by the nineteenth-century theorists, such as ethnicity, common language, religion, territory and common historical memories..."



naturelle de la volonté divine. La nation et la nature sont situées dans une logique providentielle et, en tant qu'elles sont infusées de l'esprit divin, elle reste mystérieuses :

De savoir ensuite pourquoi et comment un homme engendre, au pied de la lettre, une nation, et comment il lui communique ce tempérament moral, ce caractère, cette **âme générale** (*je souligne*) qui doit, à travers les siècles et un nombre infini de générations, subsister d'une manière sensible et distinguer un peuple de tous les autres, c'est un mystère...<sup>449</sup>

Bien qu'il soit essentiellement un classiciste romain, «l'incarnation de l'esprit latin limpide, l'antithèse même de l'âme germanique torturée», de Maistre anticipe le nationalisme romantique dans cette confusion entre les formes naturelles et la communauté organique et dans la postulation du mystère inanalysable que recèle la nation.

La convergence entre contre-révolutionnaires et romantiques, que Maurras essaiera désespérément de dissocier, est incontestable : comme pour Fichte, Herder et Hölderlin, la nation échappe pour de Maistre aux conditions empiriques de son existence, devenant l'objet sublime de la ferveur républicaine que les révolutionnaires investissaient dans la société universelle. De Maistre fournit la formule du nationalisme intégral en définissant la nation à la fois comme développement organique d'un « germe » unique et comme unité linguistique et culturelle. Mais, chez l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, la souveraineté n'appartient pas à la nation mais à la sainte alliance entre le Trône et l'Eglise, formule qui sera encore celle de Maurras. C'est parce qu'elle récuse la véritable souveraineté que la Révolution est coupable.

Selon de Maistre, la société postrévolutionnaire est condamnée d'avance du fait qu'elle repose sur un crime contre la souveraineté. Lorsque le couperet tombe, en séparant la tête de Louis XVI de son corps, c'est la nation entière qui se trouve décapitée et vouée à une existence artificielle et fantomatique :

Un des plus grands crimes qu'on puisse commettre, c'est sans doute l'attentat contre la souveraineté, nul n'ayant des suites plus terribles. Si la

---

<sup>449</sup> J. de Maistre : *De la souveraineté*, op. cit., p. 121

souveraineté réside sur une tête, et que cette tête tombe victime de l'attentat, le crime augmente d'atrocité.

D'autre part, comme le démontre l'auteur, si le crime a été commis au nom de la nation, c'est à celle-ci d'en tirer les conséquences car « tous les crimes nationaux contre la souveraineté sont punis sans délai et d'une manière terrible ».<sup>450</sup>

Il est assez étonnant d'observer la coïncidence entre les vues de Maistre et celles de Kant sur l'exécution de Louis XVI. Ainsi, le moment de la mise à mort du roi, par les révolutionnaires, moment inaugural d'un nouvel ordre, est précisément celui devant lequel Kant recule horrifié : « C'est l'exécution dans les formes qui saisit d'horreur l'âme remplie des Idées de droits de l'humanité chaque fois qu'elle y pense, ainsi le destin de Charles Ier ou de Louis XIV. » De manière explicite, Kant en parle comme d'un sentiment moral « résultant du complet renversement de tous les concepts de droit ». On sait que Louis XIV a été guillotiné presque un an après sa déposition, en tant que « faux souverain ». Sans employer le terme de régicide, Kant s'y réfère cependant comme à un « crime formel » (« formale Hinrichtung ») qui constituerait ni plus ni moins qu'un « suicide de l'état. » Le philosophe de Königsberg n'est certainement pas un ami inconditionné de la subversion révolutionnaire qui considère le régicide comme le mal formel absolu, car il mobilise une « violence au front éhonté [qui] s'élève au nom des principes au-dessus du droit le plus sacré. » Le moment où le couperet tombe, ouvre, selon Kant, « un abîme qui engloutit tout sans retour, tel un suicide de l'état, et ce crime ne semble pouvoir être racheté par aucune expiation. »<sup>451</sup>

Reposant sur un « suicide de l'état légitime », crime sans expiation possible, la constitution républicaine ne saurait être « qu'un automate, qui ne possède que les formes extérieures de la vie »<sup>452</sup> et dont l'existence ne saurait se prolonger indéfiniment : « Il n'y a donc point de souveraineté en France ; tout est factice, tout est violent, tout annonce qu'un tel ordre de choses ne peut durer ». (Ibid., p. 102) La thèse, contre-intuitive, de Joseph de

---

<sup>450</sup> Ibid. p. 46

<sup>451</sup> Immanuel Kant : *La doctrine du droit*, p. 589, *Rechtslehre* (49, A), Œuvres III,

<sup>452</sup> J. de Maistre : *Considérations...*, op. cit., p. 103

Maistre, est que la constitution n'est pas le résultat d'une délibération quelconque<sup>453</sup> car s'il est possible de dater l'apparition des quelques institutions secondaires, leurs bases primitives précèdent l'écriture et leur origine est introuvable « pour la raison tout simple qu'elles sont aussi anciennes que les nations, et que, n'étant pas le résultat d'un accord, il ne peut rester de trace d'une convention qui n'exista jamais ».<sup>454</sup>

De Maistre défend une conception organique de la loi, qui est consubstantielle de l'être enfoui de la nation et qui ne saurait se retrouver dans la constitution républicaine de 1795, qui elle, n'est pas plus qu'une fabrication intellectualiste sans rapport avec la véritable légitimité souveraine. Dans cette logique, la Constitution écrite est le double pervers de la véritable loi traditionnelle d'extraction divine et ne saurait déboucher que sur un despotisme illimité. La continuité entre Girondins et Jacobins, entre '89 et '93 est sans faille selon les contre-révolutionnaires car le despotisme et la Terreur sont inscrits dans l'acte inaugural de destruction de la souveraineté. Comme l'affirme François Furet,<sup>455</sup> le grand débat qui traverse le XIXe siècle est bien celui-ci : contre de Maistre, les libéraux Benjamin Constant, Mme de Staël et Guizot vont essayer de conserver l'héritage de '89 en le sauvant à la perversion provisoire de la phase terroriste.

Au contraire, d'après Joseph de Maistre, les événements déclenchés en 1789 obéissent à une causalité théologique implacable, car dans son essence la révolution n'est rien d'autre qu'une punition divine infligée à un peuple infidèle. L'ordre social est une création de la transcendance, et pour cette raison les *Considérations sur la France* débutent sur un exposé sur la Providence :

Dans le monde politique et moral, comme dans le monde physique, il y a un ordre commun, et il y a des exceptions à cet ordre. Communément nous voyons une suite d'effets produits par les mêmes causes ; mais à certaines époques, nous voyons des actions suspendues, des causes paralysées et des effets nouveaux. » Les structures politiques ne sont pas le résultat d'un

---

<sup>453</sup> J. de Maistre : *De la souveraineté du peuple*, op.cit., p. 123 : « Ce qu'il y a de sûr, c'est que la constitution civile des peuples n'est jamais le résultat d'une délibération. »

<sup>454</sup> Ibid. p. 125

<sup>455</sup> François Furet : *La révolution en débat*, Gallimard, 1999

choix, car « tout les peuples ont le gouvernement qui leur convient et aucun n'a choisi le sien. (Ibid.)

La liberté et les droits civils ne sont rien d'autre que de dons octroyés par des souverains et leur assise derrière est divine, c'est-à-dire insondable. De manière analogue, la Révolution française n'obéit pas à une causalité naturelle mais elle trahit sa suspension même, en relevant de l'ordre du miracle :

Le miracle est un effet produit par une cause divine ou surhumaine, qui suspend ou contredit une cause ordinaire. Que dans le cœur de l'hiver un homme commande à un arbre, devant mille témoins de se couvrir de feuilles et de fruits, et que l'arbre obéisse, tout le monde crierait au miracle et s'inclinerait devant le thaumaturge.

Mais la Révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment et tout aussi merveilleux, dans son genre, que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier : cependant les hommes, au lieu d'admirer, regardent ailleurs ou déraisonnent. (Ibid.)

Les acteurs de la Révolution n'en sont pas plus responsables que des « automates de Vaucanson », dans l'ordre théologique, mais seulement dans l'ordre moral (selon une distinction proprement augustinienne) et leur punition ne fait que dévoiler l'accomplissement de la justice divine : « Jamais Robespierre, Collot ou Barrère, ne pensèrent à établir le gouvernement révolutionnaire et le régime de la terreur ; ils y furent conduits insensiblement par les circonstances, et jamais on ne reverra rien de pareil. »<sup>456</sup> Tout l'effort de Joseph de Maistre vise à montrer la nécessité avec laquelle la Providence sème « l'ordre dans le désordre » et avec laquelle elle utilise les succès de la révolution pour accomplir une contre-révolution d'autant plus radicale qu'elle n'implique pas l'action directe des humains. Dans ce sens, rien de plus inutile que d'essayer de résister à une Révolution voulue par Dieu :

Si la force seule avait accompli ce qu'on appelle une contre-révolution, et remplacé le Roi sur le trône, il n'y aurait aucun moyen de faire justice. Le plus grand malheur qui pût arriver à un homme délicat, ce serait d'avoir à juger

---

<sup>456</sup> J. de Maistre : *Considérations sur la France*, op. cit., p. 38

l'assassin de son père, de son parent, de son ami, ou seulement l'usurpateur de ses biens. Or c'est précisément ce qui serait arrivé dans le cas d'une contre-révolution...<sup>457</sup>

La révolution appartient à la logique du sacrifice régénérateur, et c'est pour cela qu'elle doit être, comme toute tragédie, menée à bon terme. « L'horrible effusion de sang » liée à la Révolution ne fait que rappeler, dans sa violence, le fait que celle-ci représente un châtiment dont le rôle est de pousser à l'absurde la logique même des ennemis du christianisme et de la monarchie, et dont la conséquence ultime serait de « sauver la France ». L'argument de la réversibilité du pire, qui sera aussi celle des révolutionnaires-conservateurs, fait ici une de ses premières apparitions doctrinaires :

Que si l'un veut savoir le résultat probable de la révolution française, il suffit d'examiner en quoi toutes les factions se sont réunies : toutes ont voulu l'avilissement, la destruction même du christianisme universel et de la monarchie, d'où il suit que tous leurs efforts n'aboutiront qu'à l'exaltation du christianisme et de la monarchie.<sup>458</sup>

La logique de Maistre, qui cite l'exemple de l'*Orestie*, repose sur « le dogme de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables »,<sup>459</sup> institution sacrificielle qui forme le noyau du christianisme. La figure du bourreau, qui hantera la littérature française de Victor Hugo à Roger Caillois, incarne cette force palingénésique du sacrifice. Mais, bien qu'il représente l'initiateur d'un ultranationaliste palingénésique, Joseph de Maistre n'est pas pour autant, dans sa théodicée, un fascisme en potence, comme l'a soutenu Isaiah Berlin.<sup>460</sup> Comme le remarque bien celui-ci, la théodicée maistrienne, qui voit dans la révolution une chance mystérieuse, anticipe les interprétations théologiques de la défaite de 1940 par Pétain et ses idéologues et a constitué une référence claire pour des auteurs fascistes. L'interprétation d'Isaiah Berlin, qui voit réellement dans le Savoyard, via Maurras, « un précurseur des fascistes et [des]

---

<sup>457</sup> Ibid., p. 47

<sup>458</sup> Ibid., p. 130

<sup>459</sup> Ibid., p. 66

<sup>460</sup> Isaiah Berlin : *Le bois tordu de l'humanité, Romantisme, nationalisme et totalitarisme*, trad. M. Thymbres, Albin Michel, 1990

catholiques antidreyfusards et vichystes »<sup>461</sup> et un prophète de tous les totalitarismes, doit être cependant relativisée. La pensée réactionnaire ne se convertit en idéologie fasciste qu'à la condition de renoncer son éthos foncièrement antirévolutionnaire. Mais il est clair que Maistre appelle de ses vœux le « contraire d'une révolution » dont la passivité ne saurait être conciliée avec l'activisme totalitaire des fascistes.

Par contre, ce qu'il lègue aux (proto)fascistes c'est une doctrine de la révolution sans causes et sans conditions, analogue au miracle et qui constituera l'antithèse exacte de l'idéologie marxiste de la révolution prolétarienne. Il est révélateur de suivre la postérité des idées maistriennes dans l'œuvre de Charles Maurras.<sup>462</sup> Celui-ci hérite, et va transmettre à ses disciples de la *Jeune Droite*, une conception éthérée de la révolution dont l'essence serait d'être dénuée de causes matérielles. Comme le remarque L. Jenny, « pour Maurras, le problème est d'arracher la Révolution à un déterminisme qui pourrait en justifier rétrospectivement la nécessité... »<sup>463</sup>

Quoique la doctrine de l'*Action française* doive, pour une large part, son évaluation de la Révolution de 1789 aux idées maistriennes, elle injecte dans la contre-révolution une certaine dose d'activisme anti-conservateur.<sup>464</sup> Maurras abandonne le providentialisme maistrien dont l'évolution historique ultérieure avait montré l'indigence ; comme se sont les idées républicaines qui ont triomphé, le seul choix des réactionnaires est d'envisager une action directe, qu'elle prenne la forme d'un putsch antigouvernemental ou de la « révolution nationale » pétainiste. Mais, d'autre part, Maistre fournit aux maurrassiens

---

<sup>461</sup> I. Berlin: Op. cit., p. 164

<sup>462</sup> Voir Jean Zaganaris : *Spectres contre-révolutionnaires*, Interprétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre XIXe-XXe siècles, L'Harmattan, 2005

<sup>463</sup> Laurent Jenny : *Je suis la révolution*, Belin, 2008, p. 114

<sup>464</sup> J. Zaganaris : Op. cit., p. 164: « Le mouvement monarchiste de l'Action française avait pour objet d'opérer une réaction contre le régime républicain qui perdurait depuis 1875. Comme nous l'avons vu, l'entreprise contre-révolutionnaire s'était clairement démarquée du conservatisme, notamment celui de la Ligue de la Patrie française. C'est le refus de l'immobilisme qui avait amené l'Action française à être séduite par le fascisme, sans se réclamer pour autant de sa doctrine. »

les lignes générales de leur critique de la souveraineté populaire, de la constitution républicaine et, aussi, de la loi écrite.<sup>465</sup>

---

<sup>465</sup> Louis Dimier : *Les maîtres de la contre-révolution au XIXe siècle*, apud J. Zaganiaris, op. cit., p. 184 :  
« La vérité est que d'être écrit est si loin de constituer le caractère de la loi, que les lois fondamentales, les vraies lois, ne sont pas écrites et ne sauraient l'être. Tel est le caractère de ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutif dans les sociétés politiques. »

## IV.2. Carl Schmitt : le souverain

Dans les années 1930, on assiste à plusieurs tentatives de restauration d'un concept fort de la souveraineté censé pallier la crise de l'autorité étatique qui domine le contexte libéral de l'époque. Parmi celles-ci, la théorie de Carl Schmitt, qui pose la prééminence du métasujet souverain de la décision politique, constitue une synthèse étonnante des tendances contradictoires ; elle représente une sorte de modèle idéal du fascisme tout en anticipant aussi un mouvement de ré-conceptualisation des bases de l'Etat qui constitue encore une référence pour la théorie politique contemporaine.<sup>466</sup>

L'importance de la théorie de Schmitt, qui opère une synthèse entre le mythe syndicaliste de Sorel et le mythe nationaliste, est qu'elle permet d'identifier, à l'intérieur de l'ordre libéral, une permanente « face d'exception » qui caractérise l'Etat moderne. Les ouvrages récents de Derrida et de Agamben constituent des exemples de cette tentative de revisiter, en la détournant, la doctrine schmittienne. Mais, dans le cadre de cette étude, il suffit d'analyser le rôle joué par Schmitt dans le contexte de l'entre-deux-guerres et sa forme paradoxale d'affirmation de la souveraineté, censée offrir un nouveau mythe au XXe siècle. En particulier, cet exemple permettra d'explicitier la logique révolutionnaire de Blanchot qui se fonde sur une conception de la violence refondatrice de l'espace national.

Ce n'est qu'après 1940, dans le contexte de l'échec de la Révolution nationale vichyste et de ses échanges avec Bataille, que Blanchot pourra s'écarter de cette vision qui allie un décisionnisme personnaliste illibéral, une valorisation mythique du rôle du souverain comme *katékhon* et l'exigence de défendre l'Empire (le Reich) et son Grossraum. Mais cette perspective katéchonique et eschatologique est aussi celle qui justifie l'état d'exception et une violence à la fois fondatrice et conservatrice du droit, que Benjamin appelle « mythique » et que Schmitt va traiter comme distinction entre la

---

<sup>466</sup> Voir la préface d'Etienne Balibar à C. Schmitt : *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Seuil, 2002



dictature du commissaire et celle souveraine, dans la première la loi étant signification sans force, dans le seconde, force sans signification.

Mais, avant d'aborder ces thèses, il faudra comprendre les raisons profondes du détournement des idées révolutionnaires dans les cercles radicaux de droite avant le guerre, c'est-à-dire, il faudra rendre compte de la crise du modèle libéral dont Max Weber a fourni, quelques années auparavant, une analyse pénétrante. Selon Weber, la modernisation se confond avec la montée de l'idiome politique libéral qui se définit fondamentalement comme volonté de neutralité dressée contre le principe de la souveraineté qu'elle soumet au règne de la loi. Autrement dit, la rationalité « instrumentale » s'exprime essentiellement comme refonte capitaliste du monde du travail et comme bureaucratisation et dépersonnalisation de l'Etat, défini comme détenteur du monopole de la violence légitime. Ce type d'Etat exemplifie la domination proprement légale reposant sur le principe du droit comme « cosmos de règles abstraites », établies rationnellement et exercées impersonnellement.<sup>467</sup>

Cette rationalité suppose ce que Weber appelle le « désenchantement du monde » (*die Entzauberung der Welt*), c'est-à-dire l'élimination de la magie et les postulats éthiques portés par les religions du salut notamment. Bien que les doctrines sotériologiques aient contribué à ce processus, en produisant une forme de sublimation qui amène les croyants à « prendre conscience des régularités internes propres aux diverses sphères »<sup>468</sup>, donc à entrer dans un espace économique, les nouveaux rapports envisagent le monde à travers une grille à la fois immanente, abstraite et impersonnelle qui contredit les principes l'éthique religieuse. De manière similaire, sur le plan politique, les conflits que la religion sublima dans une éthique de la fraternité se trouvent neutralisés par l'appareil bureaucratique qui définit l'action de l'*homo politicus*, d'une manière d'autant plus froide et impersonnelle qu'elle exprime l'idéal rationnel qui régit l'ordre de la violence étatique.<sup>469</sup>

Mais, d'après Weber, il y a une conséquence plus grave de la sécularisation : l'autonomisation des sphères (de la science, de la morale et de l'art) sonne le glas du

---

<sup>467</sup> Max Weber: *Economie et société*, I, Plon, 1995.

<sup>468</sup> M. Weber : *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, P. 417

<sup>469</sup> Sociologie des religions, op. cit., p. 420.

projet émancipateur des Lumières car elle implique l'immanentisation radicale, et finalement la dissolution de toutes les instances de légitimité. Cette contradiction proprement moderne entre ce que Weber appelle la rationalité matérielle et la rationalité formelle doit éclater comme revanche de l'acosmisme contre la neutralisation technique de la modernité. C'est ce qui arrive notamment dans le cas de l'appel à de nouvelles formes de légitimation (plébiscitaire ou « charismatique ») ou au retour à communauté organique de la nation qui caractérisent les mouvements réactionnaires. Comme l'a montré Wolfgang Mommsen,<sup>470</sup> Weber a fait lui-même, dans ses textes politiques, appel au principe de domination charismatique « comme contrepoids des errements mesquins des parlements acéphales et conçu comme soupape de la sélection des chefs dans une société bureaucratique tendant vers une polycratie ». (Cité par Mommsen, Ibid., p. 479)

En même temps, Weber soutient que « l'axiomatique du droit naturel a perdu sa capacité de fonder un droit », vu qu'elle n'exprime que les intérêts du capitalisme bourgeois, c'est-à-dire ceux des « puissants de l'économie *hic et nunc* ». <sup>471</sup> En contrepont de l'ankylose bureaucratique, Weber insiste sur la figure charismatique du chef dont la mission principale consiste dans la réactivation du politique proprement dit. Cette conception implique un rejet du libéralisme qui reprend en quelque sorte la critique de la dépolitisation des régimes représentatifs qui a été formulée par Rousseau. <sup>472</sup> En même temps, les observations de Weber anticipent d'une certaine manière la doctrine des révolutionnaires-conservateurs des années 1930.

Celui qui a repris de la manière la plus claire cette critique de la dépolitisation / neutralisation libérale est Carl Schmitt, qui sera un des principaux idéologues de la révolution conservatrice, avant de devenir le Kronjurist du Troisième Reich. Au début des années 1930, Schmitt se départ de son conservatisme catholique pour s'engager dans une voie qui le mènera à une position d'apologète du national-socialisme. Il faudrait remarquer que cette évolution trouve son point de départ dans une réinterprétation des

---

<sup>470</sup> Wolfgang Mommsen : *Max Weber et la politique allemande*, PUF, 1985

<sup>471</sup> Apud Mommsen, op. cit. p. 491

<sup>472</sup> Bien qu'ils reprennent certaines thèses de Rousseau, les révolutionnaires-conservateurs s'en séparent cependant, en contestant le système contractualiste de la légitimité politique, tel qu'il a été théorisé par Rousseau et repris par les révolutionnaires français de 1789.

systèmes réactionnaires de Joseph de Maistre et Donos Cortés dans le sens d'un décisionnisme anti-normatif qui fournit une justification pour une dictature souveraine. Chez Schmitt se produit de la manière la plus claire l'aboutage entre l'affirmation de la souveraineté comme monopole de la décision et la reconsidération de l'arrière-plan providentialiste de la tradition maistrienne.

Dans un contexte purement sécularisé, ce n'est plus Dieu ou le Pape qui détiennent la souveraineté légitime, mais le Führer, en tant que « protecteur du droit ». En même temps, Schmitt reprend explicitement l'assimilation entre le miracle et « la rupture de la continuité juridique qu'enveloppe l'exercice d'une domination fondée à nouveaux frais ».<sup>473</sup> Carl Schmitt opère un renversement de la position réactionnaire, car la révolution, qui était auparavant, sans exception, un signifiant négatif, vient à désigner une condition d'exception qui permet la restauration de la souveraineté et, par conséquent le rétablissement de l'ordre théologique. La mauvaise révolution des Lumières devrait être combattue par une bonne révolution qui instaure une dictature autoritaire, fondée non sur la délibération libérale mais sur la décision souveraine personnelle. Le concept de la décision était pour Schmitt une arme dirigée contre le parlementarisme weimarien, auquel il ne peut plus cependant opposer, à l'instar de Maistre, une monarchie légitime de droit divin, mais seulement une autorité charismatique.

A la différence de Weber, Schmitt ne concevait plus l'Etat comme étant le détenteur du monopole de la violence légitime, mais surtout celui de la décision en situation exceptionnelle, de la décision qui distingue entre ami et ennemi. Celle-ci ne pouvait plus être attribuée au peuple ou à la nation dans leur généralité, mais à une personne, car, selon Schmitt, l'unité de la volonté du peuple n'est qu'une abstraction quantitative, issue d'un processus de délibération. Or, comme il l'a montré dans son étude sur le romantisme, le concept de l' « entretien infini » - commun, selon Schmitt, à Novalis et à Adam Müller-, serait l'antithèse exacte du pouvoir de décision.

Un autre point de départ de Schmitt est fourni par l'analyse wébérienne qui est d'ailleurs explicitement citée dans l'ouvrage capital de celui-ci, *Théologie politique* (1922) :

---

<sup>473</sup> Carl Schmitt : *La Dictature*, trad. M. Köller et D. Ségard, Seuil, 2000, p. 144

L'État moderne semble effectivement être devenu ce que Max Weber voyait en lui : une grande entreprise (Betrieb). [...] Si le politique disparaît ici dans l'économique ou le technico-organisationnel, il se dissout d'autre part dans la causerie infinie de généralités portant sur la philosophie de la culture ou de l'histoire, qui définissent selon des caractérisations esthétiques une époque en tant que classique, romantique ou baroque. Dans les deux cas le cœur de l'idée politique, la décision morale et exigeante, se trouve évitée.<sup>474</sup>

L'immanентisation et le désenchantement du monde trouvent, selon Schmitt, leur expression exacte dans la « machine » normativiste de Hans Kelsen qui produit proprement une « fin du politique » et même une fin de l'histoire. Celui-ci joue, pour Schmitt, le rôle de la bête noire, le néo-kantisme constitutionnel étant l'épitomé de la tendance neutralisante moderne qui écarte le hasard (*Zufall*), la volition et la personnalité au profit des principes abstraits, en perdant de la sorte le sens propre du politique. La recherche d'une sphère neutre, qui marque le paradigme occidental à partir des guerres civiles du XVI<sup>e</sup> siècle ne saurait cependant aboutir qu'au déplacement des antagonismes : « Les guerres de religion furent remplacées par les guerres nationales du XIX<sup>e</sup> siècle, mi-culturelles, mi-économiques déjà, et finalement par des guerres économiques tout court ». <sup>475</sup> Dans l'étude sur « L'ère des neutralisations » Schmitt retrace le procès de dépolitisation, esthétisation et sécularisation qui a abouti à la création d'une sphère neutre consensuelle.

Le fantasme et l'utopie d'une souveraineté impersonnelle fait, s'il fallait en croire Schmitt, l'impasse sur le moment nécessaire de la décision et fait preuve d'une vulnérabilité systémique par rapport à la situation exceptionnelle (et, implicitement, par rapport au cas d'urgence, *Notfall*). Et ce dernier est tout simplement un « thème incommensurable », un véritable *blind spot* du positivisme. A l'opposé des normativistes, Schmitt surenchérit sur le privilège accordé à l'*extremus necessitatis casus* qui, transformé en maître-étalon du pouvoir constituant, permet l'absorption autoritaire de celui-ci dans le sujet de la souveraineté. La prééminence de l'exception, définie non

---

<sup>474</sup> Carl Schmitt : *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988, p.65

<sup>475</sup> C. Schmitt : « L'ère des neutralisations », op. cit. p. 144.

comme dérogation aux règles mais plutôt comme institution (ex nihilo) des normes,<sup>476</sup> met à nu aussi bien la contingence de l'ordre juridique que le caractère subjectif et existentiel<sup>477</sup> de la décision. Et ce n'est pas seulement le monopole de la violence (Max Weber) qui caractérise la souveraineté de l'Etat, mais bien celui de la décision.<sup>478</sup>

A ce point l'analogie avec le domaine théologique est inévitable. Car, selon Schmitt, la répudiation de l'exception par les théoriciens libéraux est symétrique de l'élimination du miracle du système des sciences de la nature élaboré par les théoriciens de l'*Aufklärung*. Comme l'indique le titre le plus célèbre de Schmitt, sa théorie se détache sur une toile de fond théologico-politique circonscrite par l'hypothèse forte que « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés ».<sup>479</sup> Dans ce sens Schmitt prétend que la situation d'exception est la transposition exacte de l'ontologie du miracle sur le plan juridique. Cependant, dans le livre sur *La Dictature* par exemple, ce n'est pas tant celle-ci qui se rapproche du statut du miracle, mais plutôt « la rupture de la continuité juridique qu'enveloppe l'exercice d'une domination fondée à nouveaux frais, comme celle de Cromwell. »<sup>480</sup>

L'exemple typique de l'action libre pour Arendt et de la décision souveraine pour Schmitt est donc celui des révolutions modernes, caractérisées par le fait que le peuple « souverain » c'est-à-dire possesseur d'une volonté unique (d'après Rousseau) renverse le régime en place, en suspendant de la sorte l'état de droit et en ouvrant une zone de relative anomie. Les révolutions se rapprochent du statut ontologique du miracle parce qu'elles sont, par définition, des occurrences imprévisibles qui interrompent la routine procédurale. Le projet de revalorisation de la notion de la souveraineté est envisagé par le juriste allemand comme une revanche du théologique sur le déisme des Lumières. Comme le Dieu judéo-chrétien, le souverain se distingue par la capacité de prendre des décisions ultimes, dans le contexte d'un état d'exception (Ausnahmezustand) ; cette décision n'est

---

<sup>476</sup> J. Hummel : *Carl Schmitt. L'irréductible réalité du politique*, Michalon, 2005.

<sup>477</sup> Selon Richard Wolin, « Carl Schmitt, l'existentialisme politique et l'État total », dans *Les Temps Modernes*, no 523, février 1990.

<sup>478</sup> C. Schmitt : *Théologie politique*, op.cit. p. 23

<sup>479</sup> Ibid. p. 46

<sup>480</sup> Carl Schmitt: *La dictature*, trad. M. Köller et D. Ségard, Seuil, 2000, p. 144

pas fondée dans le cadre des lois naturelles, mais dans la volonté indivisible. « Est souverain celui qui décide de (über) l'état d'exception. »<sup>481</sup> Cette définition, qu'on a qualifiée comme étant à la fois la plus fameuse (« famous ») et la plus infâme (« infamous »)<sup>482</sup> de la théorie allemande, et sur laquelle débute la *Théologie politique* de Carl Schmitt, cache un paradoxe étonnant.<sup>483</sup> Car, poussée aux dernières conséquences, elle implique que « le souverain est, dans le même temps, à l'extérieur et à l'intérieur de l'ordre juridique », situation qu'on pourrait désigner, contradictoirement, comme anomie inscrite à même le système du droit. Puisque, s'il a le pouvoir de suspendre la loi, le souverain ne saurait lui être assujéti.

Mais cela ne veut aucunement dire que le souverain serait tout simplement (un) hors-la-loi. Selon Schmitt, pour lequel le droit se comprend formellement non à partir de la norme mais à partir de la décision, l'état d'exception annule (« vernichtet ») la règle sans quitter pour autant l'espace juridique. Autrement dit, la Constitution ne peut pas déterminer l'exception qui la suspend, mais inversement, c'est à partir de l'exception qu'on pourrait formaliser les limites de l'ordre juridique. Le souverain qui a le monopole de la décision ultime, transcende, tout en le suspendant, le droit positif,<sup>484</sup> et confirme de la sorte le précepte provocateur selon lequel « pour créer le droit, il n'est nul besoin d'être dans son droit. »<sup>485</sup> L'état d'exception manifeste une ambiguïté topologique flagrante.

---

<sup>481</sup> Carl Schmitt, *Théologie politique*, op.cit., p.15: «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.» « Über » / signifie ici aussi bien « dans » que « de ».

<sup>482</sup> John P. McCormick : *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, 1997, p. 121

<sup>483</sup> <sup>483</sup> J. Hummel : *Carl Schmitt. L'irréductible réalité du politique*, Michalon, 2005, p. 24 : « Le paradoxe de la souveraineté s'énoncerait ainsi : à travers l'état d'exception, le souverain établit la situation dont la norme juridique a besoin pour entrer en vigueur. Se libérant des contraintes formelles de l'ordre, la décision procède elle-même d'un ordre ».

<sup>484</sup> Giorgio Agamben ira jusqu'à soutenir que l'« exception est au droit positif ce que la théologie négative est à la théologie positive », dans la mesure où elle fonctionne « comme le principe qui fonde la possibilité même de quelque chose comme une théologie », *Homo sacer I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, p. 25.

<sup>485</sup> Schmitt, op.cit. p. 23 : « die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht ».

S'il fallait en croire le juriste allemand, la validité de la norme s'inscrit nécessairement dans le cadre défini par l'exception qui, selon l'étymologie, n'est pas exclue mais « prise dehors ». Ainsi, la décision souveraine institue un « seuil d'indifférence », un espace où la suspension de la règle et ne saurait plus être décrite en termes de dedans ou de dehors : « le souverain se trouve en dehors (steht ausserhalb) de l'ordre juridique normalement valide et cependant lui appartient, parce qu'il est responsable de la décision de savoir si la constitution peut être suspendue en totalité. »<sup>486</sup>

En même temps, ce paradoxe doit être compris dans le cadre général d'une ontologie décisionniste, qui thématise de manière insistante la violence (« Gewalt ») de toute origine, en renversant le contractualisme. En effet, pour Schmitt, il est essentiel d'opposer l'adage hobbesien « *Autoritas, non veritas facit legem* » à celui formulé par Locke, « *The Law gives authority* », qui synthétise la doctrine de l'Etat de droit. Dans la visée antilibérale de Schmitt il s'agit par conséquent de montrer que les normes émanent ex nihilo d'une volonté sans fondement (« *grundlos* »). La décision contient toujours la possibilité de l'incalculable et de la disruption anticipatrice de l'ordre syntagmatique qu'elle institue en tant que pouvoir fondateur (« *begründende Gewalt* ») et sujet constituant.

A l'instar de la révolution, elle accouche d'un nouveau régime qui ne saurait être ni anticipé à partir de (ni soumis à) une autorité préexistante ou à un critère de légalité antérieur. Schmitt cite explicitement Kierkegaard pour appuyer sa thèse selon laquelle « l'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception. »<sup>487</sup> Ainsi, Schmitt reprend explicitement la théorie kierkegaardienne du saut existentiel par lequel s'effectue le passage du stade de l'indétermination à celui de la création du sujet.<sup>488</sup>

---

<sup>486</sup> C. Schmitt : *Théologie politique*, op. cit. p. 17

<sup>487</sup> Ibid. p. 24

<sup>488</sup> Comme le remarque aussi Ernesto Laclau dans « Deconstruction, Pragmatism, Hegemony », in *Deconstruction and Pragmatism*, éd. Chantal Mouffe, London, Verso, 1996, p. 55 : « The moment of the decision, the moment of madness, is this jump from the experience of undecidability to a creative act [...] »

Et l'on comprend, qu'ainsi circonscrit, le souverain, le « Dieu mortel » de Hobbes qui fonde la loi, ne saurait donc s'accommoder que d'un régime dictatorial dans lequel le monopole de la décision revient à un sujet plein. Bien que le véritable héros de Schmitt dans la *Théologie politique* est plutôt Cortès, Hobbes est convoqué ici en tant que représentant classique du type décisionniste et personnaliste. Dans ce sens, Hobbes peut être dit pré- ou même anti-libéral, et cela surtout à partir de la définition schmittienne du libéralisme comme utopie de la bonté naturelle de l'homme qui oblitère l'accès au politique en manifestant son aveuglement à l'origine violente du politique : la menace de la mort et la distinction structurante ami-ennemi. L'action dissolvante du libéralisme poursuit la neutralisation du mythe de l'Etat, en imposant une césure entre le pouvoir du prince et celui du gouvernement et en vidant ce dernier de tout contenu proprement politique. Ainsi, pour Schmitt, le normativisme de Kelsen est l'expression juridique la plus univoque de la métaphysique de l'immanence selon laquelle tout peut être saisi (« greifen ») dans le concept.

L'effort de Schmitt serait alors de fournir un contre-concept (« Gegenbegriff ») du « concret » qui ne serait plus réductible à l'ordre rationnel normatif mais serait en quelque sorte sa marge d'interruption. Or, cette concrétude est retrouvée par Schmitt, à partir de 1933, dans la doctrine national-socialiste dont il devient l'un des théoriciens les plus redoutables. Cet engagement résulte d'un parcours théorique compliqué, dont le point de départ est précisément la question de la révolution. L'œuvre de Schmitt est un exemple paradigmatique de la transformation du conservatisme qui, au début des années 1920, trouve confronté au dilemme suivant : soit continuer à défendre ses positions passéistes, royalistes et risquer de devenir complètement vétuste dans le nouveau contexte (l'Allemagne devient une république en 1918) ; soit abandonner sa passivité et faire recours lui-aussi à l'idée de révolution afin de régénérer la communauté sur des bases nationales et culturelles (cette dernière étant la position révolutionnaire-conservatrice).

Mais s'il veut injecter au conservatisme le microbe de la révolution, Schmitt opère toujours dans un cadre défini par les doctrines de Joseph de Maistre et de Donoso Cortès, pour lesquels la révolution (à laquelle ils s'opposent) doit être pensée théologiquement et

---

This moment of decision as something left to itself and unable to provide its grounds through any system of rules transcending itself, is the moment of the subject.»



soustraite à l'ordre de la causalité. La conception juridique de Schmitt, ainsi que son rapprochement des nationaux-socialistes peuvent être lus comme des réactions à la crise politique déclenchée par l'instauration tumultueuse de la République de Weimar qui succède à l'abdication du dernier souverain, Louis III de Bavière. Le spectre de la révolution socialiste hante l'Allemagne de ces années, qui voit l'écrasement de la révolte spartakiste (en janvier 1919) suite auquel Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht sont assassinés. La tentative d'instaurer une « république soviétique » à Berlin est vite brimée.

Dès 1921, Schmitt se montre inquiet par la notion communiste de dictature du prolétariat qui falsifie la conception classique en la rapportant, non plus à la tâche limitée de restaurer un état initial, mais à un *telos* toujours à-venir, en exemplifiant de la sorte l'activisme démesuré et l'*hubris* eschatologique de la modernité. A égale distance du messianisme communiste et de la neutralité libérale toujours vulnérable à tout déséquilibre, la « dictature du commissaire » constitue pour Schmitt un véritable garde-fou juridique contre la dévalorisation de l'Etat. C'est pour cette raison que, dans *Die Diktatur* (1921), Schmitt défend le recours, dans une situation concrète (*Lage der Sache*) exceptionnelle, à la « dictature du commissaire », institution éminemment technique inspirée par le droit romain, et dont le but ultime serait de se rendre elle-même superflue.

A partir de la *Théologie politique* (1922) il thématise plutôt une conception souveraine de celle-ci qui démêle l'amphibologie entre la situation constitutionnelle et l'état d'exception en faveur du dernier.<sup>489</sup> Mais, à cette époque, Schmitt prend le soin d'opposer le dictateur romain au prince machiavélien, car le premier utilise un pouvoir illimité dans une situation exceptionnelle afin de produire le retour à l'ordre, le deuxième utilise un pouvoir illimité dans le but de perpétuer indéfiniment sa propre domination tyrannique.<sup>490</sup> Le spectre qui hante ces pages est celui de Machiavel, l'auteur du *Principe* plutôt que des *Discorsi*, et théoricien, comme l'affirmera Schmitt en 1927, d'un « souverain qui n'a pas acquis son pouvoir par la voie pacifique d'une succession de droit, mais qui l'a conquis par sa propre force et qui, de ce fait, a besoin pour le conserver de moyens autrement radicaux... »<sup>491</sup>

---

<sup>489</sup> John P. McCormack: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge U. P., 1997, p. 146.

<sup>490</sup> C. Schmitt: *La Dictature*, trad. M. Köller et D. Ségard, Seuil, 2000, p. 7

<sup>491</sup> C. Schmitt *Machiavel*, Calusewitz, Krisis, 2007, p.38

La légitimation machiavélienne de recours à la force doit être comprise dans le contexte d'une modernité émergente dans laquelle l'Etat se trouve dans une situation d'exception permanente, condition qui justifie le recours à l'argument de la *Staatsräson* et surtout, selon Schmitt, une technicisation factuelle du politique (*politischen Sachtechnik*) sans précédent car divorcée de tout but moral, en cela analogue à la manière dont l'artiste produit son œuvre, selon l'esthétique rationaliste. C'est cette technicisation sans finalité morale qui crée les conditions de la mutation de la dictature commissariale en dictature souveraine. Mais si l'enjeu originaire de la critique schmittienne était d'empêcher l'instrumentalisation du fameux article 48 de la Constitution de Weimar qui, dans les mains d'un dictateur souverain, pouvait justifier juridiquement l'abolition même de l'Etat de droit, l'état d'urgence permanent qui semblait envahir toutes les sphères de décision au début des années 1920 demandait des solutions plus radicales qu'une simple revitalisation de la figure romaine du commissaire.

Absente chez Bodin, qui théorise une souveraineté traditionnelle et anti-machiavélienne, limitée à la fois par les lois divines et par celles naturelles,<sup>492</sup> cette mutation trouve sa plus forte expression dans la doctrine hobbesienne du *bellum omnium contra omnes*,<sup>493</sup> qui se revendique d'une inversion du rapport norme/exception, celle-ci se retrouvant au fondement de celle-là. Car, chez Hobbes, la dictature ne saurait plus appartenir à un commissaire investi avec la mission de rétablir l'ordre, vu que celui-ci est naturellement corrompu. Plutôt, le rôle du souverain serait de garantir l'état d'exception qui constitue la condition quotidienne de l'Etat, celui-ci n'ayant d'autre assise que la seule et unique volonté du prince.

La présentation de Schmitt n'est pas neutre, l'auteur de *La Dictature* trahissant son peu de goût pour l'institution techniciste de la dictature souveraine qui instrumentalise, à son avis, la loi, et sa préférence pour l'anti-décisionnisme de

---

<sup>492</sup> Dans *La Dictature* (op.cit. p. 36) Schmitt précise que, malgré le concept de la souveraineté, l'Etat théorisé par Bodin reste un Etat de droit. Pour Bodin, « l'instrumentalisation du droit par Machiavel [est] quelque chose de funeste, un athéisme infâme ».

<sup>493</sup> Hobbes : *De Cive, Praefatio*, 14: « Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem (quam conditionem appellare liceat statum naturae) aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia. »

Montesquieu. On le voit clairement, la position schmittienne est surdéterminée par la crise juridique de la République de Weimar, cette première démocratie allemande étant fameuse pour son d'instabilité endémique et sa vulnérabilité devant l'ascension des mouvances extrémistes de tous bords. L'étude de Schmitt est écrite en pleine guerre civile et porte évidemment le souvenir des rébellions communistes du Ruhr. Car l'auteur met en effet explicitement en rapport l'émergence formelle de la dictature souveraine et le recours à l'autorité populaire au nom de l'esprit de 1793, qui hante aussi bien les luttes de 1848 que la révolution bolchévique et qui ne saurait engendrer que la terreur civile et la guerre continentale.

En particulier, l'année 1848 marque selon Schmitt un tournant dans l'histoire de l'Europe moderne, en donnant naissance à une situation politique inédite. En cela, Schmitt semble suivre Marx et Engels, ce dernier affirmant même que c'est en juin 1848 qu'il a eu la révélation que «le grand combat décisif était commencé, qu'il faudrait le livrer dans une seule période révolutionnaire de longue durée et pleine d'alternatives mais qu'il ne pouvait se terminer que par la victoire définitive du prolétariat.»<sup>494</sup>

Pour Schmitt, 1848 marque une nouvelle ère en ce que, confronté au spectre eschatologique de la dictature du prolétariat, son ennemi mortel, le libéralisme bourgeois ne peut pas se permettre le luxe d'ignorer, après cette date, l'avènement de la lutte des classes moderne et la radicalisation des travailleurs. Et c'est toujours l'esprit de 1848 qui est rendu responsable de l'impasse de l'empire wilhelminien, affaibli par les éléments constitutionnels bourgeois introduits dans la Constitution de 1850. Schmitt anticipe ainsi explicitement les thèses controversées d'Ernst Nolte<sup>495</sup> qui envisage la dimension métapolitique du fascisme sous l'angle d'une réaction polémique au bolchévisme.

---

<sup>494</sup> Karl Marx, Friedrich Engels : *Les luttes de classes en France (1848-1850)*, Editions sociales, 1967, p. 16.

<sup>495</sup> Si dans *Der Faschismus in seiner Epoche : die Action française der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus* (München, R. Piper, 1963) E. Nolte donnait une définition générique du fascisme comme réaction à la « transcendance » propre à l'esprit de la modernité, l'historien est surtout connu pour avoir soutenu le parallélisme entre le génocide de classe perpétré par les Bolchéviques et celui de race, perpétré par les Nazis, qui ne serait qu'une réaction au premier. Cette thèse a déclenché la fameuse *Historikerstreit*, les critiques de Nolte lui imputant une certaine complaisance envers le nazisme.

Ainsi, dans « L'ère des neutralisations » (1929)<sup>496</sup> Schmitt soutient que la Révolution bolchévique représente « le couronnement et le dépassement » de la modernité en y révélant « dans un grossissement énorme », la substance de l'évolution européenne. En particulier, comme « en territoire russe, on a pris au sérieux l'antireligion de la technicité et il s'y constitue un Etat où l'étatisme est plus étendu et plus intense qu'il ne le fut jamais sous le prince le plus absolu » les Européens sont condamnés à vivre désormais « sous l'œil de ce frère extrémiste qui [les] force à mener la conclusion pratique jusqu'à son terme. » Partant, à la forme exacerbée de la dictature du prolétariat, l'Etat de droit doit opposer une forme limitée d'autorité commissariale qui ne se réduise pas à un blanc-seing accordé au souverain.

Pour Schmitt, il s'agissait donc de formuler une réponse juridique à l'avertissement lancé par Marx dans *Dix-huit Brumaire* :

Le régime parlementaire remet tout à la décision des majorités, comment les grandes majorités en dehors du Parlement ne voudraient-elles pas décider, elles-aussi ? Quand, au sommet de l'Etat, on joue du violon, comment ne pas s'attendre à voir danser ceux qui sont en bas ?<sup>497</sup>

Selon McCormick,<sup>498</sup> dans la dernière partie de *La Dictature* Schmitt suggère déjà furtivement que seulement une notion radicalisée de la souveraineté, provenant de l'absolutisme monarchique, pourrait contrebalancer la nouvelle souveraineté dérivée de la Révolution Française. L'évolution est accomplie dans la fameuse *Théologie politique* qui marque, comme ses critiques l'ont suggéré, le tournant fasciste de Schmitt. En effet, celui-ci abandonne l'arrière plan libéral néo-kantien de ses analyses précédentes pour un paysage proprement eschatologique et réactionnaire dominé par le mythe d'un combat final contre les forces neutralisantes de la démocratie représentative. Ce combat est conceptualisé dans sa période d'engagement national-socialiste, lorsque Schmitt formule une théorie du Grossraum. En critiquant, comme le fait aussi Blanchot, dans la même époque, les contradictions de la *Ligue des nations*, Schmitt propose sa propre doctrine du

---

<sup>496</sup> C. Schmitt : *La Notion de politique*, trad. Marie Louise Steinhauser, Flammarion, 1992, p. 132.

<sup>497</sup> Apud Gopal Balakrishnan : *L'Ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Ed. Amsterdam, 2000, trad. D. Meur, p. 61.

<sup>498</sup> Op. cit. p. 138

Grossraum central-européen dont la base est fournie par l'affirmation du Reich allemand, bâti sur les critères de l'ethnicité (même si l'auteur n'endosse pas le concept orthodoxe de Lebensraum).

Le contexte fondamental de cette théorie est celui du déclin de la souveraineté de l'état et la nécessité de faire renaître un véritable Empire allemand qui happe dans sa sphère de domination les autres nations européennes.

La notion de Grossraum est étroitement liée à celle d'Empire ; or, chez Schmitt, l'imaginaire impérial est sauvegardé par la figure du souverain-*katékhon*, celui qui s'oppose à l'anomie messianique et à la fin du politique (Voir chapitre I.2.). La théologie *katékhon*ique de Schmitt vise la création d'un nouveau mythe du pouvoir impérial se subsume donc à la visée palingénésique révolutionnaire-conservatrice qui sera aussi celle de néo-traditionalistes français comme Maulnier et Blanchot. Bien que ceux-ci ne thématisent pas de manière explicite une doctrine juridique de la souveraineté, leur conception de la révolution nationale comme synthèse de la violence fondatrice et destructrice du droit gagne à être interprétée à la lumière des concepts schmittiens.

En ce qui concerne l'idée de la révolution comme acte contingent, bien que ses origines soient, comme on l'a vu, bel et bien contre-révolutionnaires, pouvant être retracées aux écrits de Joseph de Maistre, elle n'est pas pour autant indissociable de son intertexte idéologique immédiat. Par exemple, on retrouve cette conception dans *On Revolution* (1962),<sup>499</sup> étude dans laquelle Hannah Arendt pose la question de la violence inhérente à toute forme de commencement radical. Le paradoxe propre à la fondation de la communauté légale est que celle-ci ne peut s'accomplir que par un acte de rupture radicale qui est la condition quasi-transcendantale de tout commencement.

Autrement dit, lorsque c'est la violence qui parle, les lois se taisent et, avec elles, la parole proprement politique : si à l'origine il n'y a que le crime généralisé ou, ce qui est la même chose, l'état de nature, la légitimité des institutions ne saurait être constituée qu'à travers une césure dans le continuum de la violence. C'est ce fait, dit Arendt, qui a déterminé les philosophes du XIIe siècle à construire la fiction d'un « état de nature » pré-politique, car ce n'est qu'en rupture avec celui-ci que peut se constituer un Etat légal. La

---

<sup>499</sup> Hannah Arendt: *On Revolution*, (1962), Penguin Classics, 1990

nature de celui-ci implique «the existence of a beginning which is separated from everything following it as through by an unbridgeable chasm ». (Ibid. p. 19)

Dans l'époque moderne, le correspondant le plus exact de cette rupture postulée par les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle (la fiction du contrat social) serait la révolution. Agir, d'après Arendt, veut dire commencer, mais d'une manière si imprévisible (« unexpected ») que l'action définie ainsi se rapproche de l'ontologie du miracle et du mystère de la natalité. Et ce début, moment anhistorique, n'est pas seulement celui de quelque chose, mais surtout de quelqu'un, du « commenceur » lui-même.<sup>500</sup> Cependant, ce moment miraculeux ne peut pas se prolonger indéfiniment, malgré la tentation de le permanentiser.<sup>501</sup> Plutôt, selon Arendt, les acteurs de la révolution doivent choisir le parti de fonder le corps politique en en créant le cadre constitutionnel.

C'est dans ce sens qu'elle la Révolution française et celle américaine s'opposent sur la notion de souveraineté qui, endossée par la première, mènerait décisivement à la défaite volontariste du politique et à l'instauration de la Terreur. Mais Arendt manifeste aussi une vive inquiétude par rapport à l'acte de fondation qui se révèle aporétique, car bien que réalisé dans l'esprit de la liberté par le législateur, il entraîne fatalement une limitation des possibilités d'action de ses successeurs.<sup>502</sup> Selon Arendt, elles sont des instances singulières, des événements qui rompent avec la condition normale de la même manière que le Bios des mortels interrompt le circuit de la vie naturelle.

Arendt écrit son livre sur la révolution dans le contexte de la Guerre froide, mais sa problématique remonte à une autre situation historique que l'auteure des *Origines du totalitarisme* ne connaissait que trop bien et qui constitue un moment de crise du modèle libéral et du projet moderne en général : la révolution conservatrice des années 1930, mouvement qui, en Allemagne, a été représenté par des figures comme celles de Martin Heidegger et de Carl Schmitt. Bien que l'accueil qu'elle réserve à l'œuvre schmittienne soit mitigé, Arendt partage avec l'auteur de la *Théologie politique* un certain

---

<sup>500</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 177.

<sup>501</sup> François Furet : *La révolution en débat*, Gallimard, 1999

<sup>502</sup> Dans ce sens, Arendt cite le sentiment de révolte éprouvé par Thomas Jefferson devant l'injustice flagrante inhérente au fait que seulement sa génération a eu l'occasion de recommencer le monde (« to begin the world over again. »)

existentialisme décisionniste que trahissent ses opinions sur l'absence du fondement politique et sur l'arbitraire de la liberté, de même que son anhistorisme de principe. En plus, le « crypto-décisionnisme »<sup>503</sup> arendtien fait aussi appel, à l'instar de la théorie de Schmitt, à la catégorie du miracle comme analogon de la l'indétermination spontanée de l'acte libre.<sup>504</sup>

---

<sup>503</sup> Discuté par Andreas Kalyvas : «From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism» dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 2004, pp. 320-346

<sup>504</sup> H. Arendt, apud. Kalyvas, op. cit.: «Free act is a miracle, that is, something which could not be expected. If it is true that action and beginning are essentially the same, it follows that the capacity for performing miracles must likewise be within the range of human faculties. This sounds stranger than it actually is. It is in the very nature of every new beginning that it breaks into the world as an 'infinite improbability', and yet it is precisely this infinitely improbable which actually constitutes the very texture of everything we call real.» («What Is Freedom? » in *Between Past and Present*, New York, 1961).

## IV.3. La Jeune Droite révolutionnaire

Au début des années 1930, « révolution » devient un signifiant flottant dans le discours politique. Un des symptômes en est le détournement de la notion opéré dans les cercles de la *Jeune Droite* qui « s'efforcent d'arracher la Révolution au matérialisme historique et même au-delà, à toute détermination matérielle ».<sup>505</sup> Cette réinterprétation marque une évolution spectaculaire de l'idéologie conservatrice : si, au début des années 1930, Brasillach loue Maulnier parce que « parmi toutes les révolutions à faire, il demande avant tout une révolution contre la révolution », en 1932, le Cahier dédié par *La Revue Française* aux tentatives de constitution d'un front commun des groupes non-conformistes, se conclut par le constat unanime de la nécessité de poser « les premières lignes d'une nouvelle Révolution française ».

Le pessimisme culturel débouche, dans le cas des ces intellectuels, sur une volonté de rupture qui, tout en s'appropriant le mot de Révolution, fait preuve aussi de la résolution de se distinguer des mouvances (communiste et fasciste) qui occupent déjà l'échiquier politique.

L'amalgame entre les doctrines de divers groupes rassemblés sous le label de « non-conformistes » (Loubet del Bayle) a conduit à la dépolitisation et à l'édulcoration rétrospective des positions idéologiques de la *Jeune Droite* nationaliste. L'étude pionnière de Loubet del Bayle en constitue un exemple typique et influent, dans la mesure où l'auteur procède comme si le « front commun » annoncé en 1932 aurait été réellement réalisé. Or, comme tel n'est pas le cas, la tentative de fournir un aperçu totalisant de la « politique des non-conformistes » s'avère inadéquate dans la mesure où elle minimise les écarts idéologiques entre, par exemple, *Ordre nouveau* et la *Jeune Droite* qui se déclarent après 1933. Ainsi, selon Loubet del Bayle, les « non-conformistes » des années 1930 aurait fait preuve d'une lucidité « supérieure » par rapport à celle de leurs contemporains par rapport aux révolutions fasciste et communiste, leur position étant « sans ambiguïté :

---

<sup>505</sup> Laurent Jenny : *Je suis la révolution*, Belin, 2008, p. 112



ces révolutions étaient pour eux des révolutions ‘manquées’, qui ne pouvaient être tenues comme des modèles à imiter ».<sup>506</sup>

Dans cette perspective, les « non-conformistes » se seraient tenus à la recherche d’une « troisième voie » désidéologisée, et la révolution qu’ils ont appelée de leurs vœux aurait été, tout au long des années 1930, purement « spirituelle ». Elle ne se serait concrétisée que dans des prises de position anti-étatistes et fédéralistes, qui mettent l’accent sur l’importance des « corps intermédiaires ». Bien qu’il note la présence des certaines divergences entre ces groupes, Loubet del Bayle ne voit qu’une différence de degré entre « le monarchisme » des dissidents de l’*Action française* et « la fidélité d’*Esprit* à une démocratie organique » (Ibid., p. 804) leur accord étant, par contre, indubitable quant à la défense de l’« homme réel ».

Aussi, le planisme (inspiré du néo-socialisme d’Henri de Man) propagé par *Esprit* et *Ordre nouveau* et le corporatisme de la *Jeune Droite* ne sont jamais situés par cet auteur dans le contexte idéologique qui leur est propre, mais se retrouvent amalgamés dans la fiction d’une doctrine « non-conformiste ». Il est évident qu’une fois transposée dans un plan micro-historique (comme, par exemple, celui de l’engagement journalistique de Maurice Blanchot), cette lecture risque de falsifier les positions des acteurs dans le champ. En effet, l’échec d’un Front unique de la jeunesse révolutionnaire devient flagrant en 1934, surtout après les révoltes du 6 février, lorsque les failles entre la droite et la gauche s’élargissent et que la polarisation de la vie politique, dominée par l’antagonisme entre un *Front populaire* et un Front national bat en brèche tout projet spiritualiste de type « ni droite ni gauche ».

Dans ce nouveau contexte, on assiste, au contraire, à la réorientation des intellectuels autour de la nécessité de l’engagement. En 1932, les mots d’ordre de la jeunesse révolutionnaire sont encore ceux énoncés par Emmanuel Mounier dans « Refaire la renaissance » :

Nous sommes révolutionnaires doublement, mais au nom de l'esprit. Une première fois, et tant que durera l'humanité, parce que la vie de l'esprit est une conquête sur nos paresse, qu'à chaque pas nous devons nous secouer

---

<sup>506</sup> Jean-Louis Loubet del Bayle : « Une Tentative de Renouveau de la Pensée Politique Française », dans *MLN*, Vol. 95, N° 4, Mai 1980, p. 789-807

contre l'assoupissement, nous adapter à la révélation nouvelle, nous épanouir au paysage qui s'amplifie. Une seconde fois, en 1932, parce que la moisissure du monde moderne est si avancée, si essentielle qu'un écroulement de toute sa masse vermoulue est nécessaire à la venue des nouvelles pousses. Avant notre Renaissance, on l'a dit, il nous faut un nouveau Moyen Age. Ce n'est pas la force qui fait les révolutions, c'est la lumière. L'esprit est le souverain de la vie. A lui la décision....<sup>507</sup>

Le consensus sur la révolution à venir qui s'établit avant 1933 dans les cercles non-conformistes se fonde particulièrement sur le rejet du déterminisme politique ou économique et dans la volonté de soustraire celle-ci au plan « temporel ». Cette spiritualisation est présente dans l'ouvrage publié en 1933 par Robert Aron et Arnaud Dandieu, dont le titre renvoie à la notion paradoxale d'une Révolution qui serait «nécessaire pour échapper à la nécessité, méthodique pour échapper au déterminisme ».<sup>508</sup> Le personnalisme propre aux théoriciens d'*Ordre nouveau* les entraîne à inscrire la force révolutionnaire dans « la violence créatrice et explosive » du sujet autonome en les éloignant de toute « conception matérialiste ou raciale », qu'elle soit celle de Mussolini, de Staline ou de Hitler. (Ibid. p. 169). Comme la violence révolutionnaire appartient à un ordre hétérogène et qu'elle franchit le seuil ontologique qui sépare l'acte libre du monde des déterminations, elle ne se prête pas à une explication en termes rationnels. Au contraire, la révolution est, dans la modernité, la réaction radicale contre la confusion entre l'individu et la machine introduite par la taylorisation et parcellisation capitaliste du travail. L'ambition de *La révolution nécessaire* est de trouver les conditions concrètes d'une révolte antiétatiste qui devrait mener, moyennant la suppression de la classe prolétaire, à une forme d'économie corporatiste, à égale distance du libéralisme, du

---

<sup>507</sup> Emmanuel Mounier : « Refaire la Renaissance », *Esprit*, n° 1, octobre 1932, p. 20. Voir aussi *Esprit*, n° 2, novembre 1932 : « Révolution est un mot lourd, où l'on a pu culbuter. Disons-le encore si ce n'est le sentiment des exigences héroïques permanentes de l'esprit, il n'y a chez nous nulle mystique révolutionnaire. Ni celle des philosophes nous croyons aux vérités éternelles. Ni celle des politiques. Nous n'avons pas à préparer la révolution temporelle, mais à nous rendre prêts pour la révolution qui vient. [...] La situation révolutionnaire existe nous n'avons pas à la souhaiter ni à la déplorer, mais à lui faire face. »

<sup>508</sup> Robert Aron et Arnaud Dandieu : *La Révolution nécessaire*, Grasset, 1933, p. 275

fascisme et du communisme stalinien. Bien qu'il s'agisse, en dernière instance, d'une doctrine qui pourrait être rapprochée de celle de la révolution conservatrice – car c'est bien l'exaltation de la technique qui est censée produire les conditions d'une sortie de la modernité- la doctrine d'*Ordre nouveau* reste imperméable au nationalisme et devrait être distinguée clairement de la vulgate néo-maurrassienne qui s'exprime dans des revues comme *Combat* et *Je suis partout*.

S'il fallait en croire Laurent Jenny,<sup>509</sup> le rejet du déterminisme constitue un lien doctrinaire « entre toutes les branches de la droite non-conformiste : Georges Izard, Denis de Rougemont, Daniel-Rops, Emmanuel Mounier » et cette position se trouve formulée « nettement » dans *La révolution nécessaire*, l'ouvrage de Robert Aron et Arnaud Dandieu ainsi que par Blanchot. Mais cette apparente convergence idéologique repose sur un malentendu flagrant : car si les théoriciens de *Ordre Nouveau* critiquent à la fois le concept marxiste et celui maurrassien de révolution, en se situant sur des positions proches d'un certain anarchisme de gauche, ceux de la *Jeune Droite* se placent dans la lignée contre-révolutionnaire ouverte par les détracteurs de 1789.

Ainsi, afin de soutenir la doctrine de la révolution comme rupture, « bond irrationnel » rendu possible par « l'instinct de révolte » propre à l'individu libre, R. Aron et A. Dandieu citent les critiques adressées par Bakounine à Marx lors de la I<sup>e</sup> Internationale. Selon Bakounine, cité par les auteurs de *La révolution nécessaire*, l'empreinte scientiste, économiste et étatiste propre à la révolution marxiste vouerait celle-ci à la dictature : « A l'intérieur, ce sera l'esclavage ; à l'extérieur la guerre sans trêve, à moins que tous les peuples ne se résignent à subir le joug d'une nation essentiellement bourgeoise et d'un Etat d'autant plus despotique qu'il s'appellera Etat populaire ».<sup>510</sup>

C'est à partir de cette position, proche de l'anarchisme bakouninien, que les auteurs peuvent surprendre la connivence entre l'« évolutionnisme » marxiste et le système capitaliste, en soutenant que « les conséquences de ce que l'on appelle la révolution marxiste se rencontreront et s'accorderont avec les projets réformistes des partis bourgeois et les divers plans par lesquels les néo-capitalistes s'efforceront de sauver

---

<sup>509</sup> L. Jenny : *Je suis la révolution*, op. cit., p. 116

<sup>510</sup> R. Aron, A. Dandieu : *La révolution nécessaire*, op. cit., p. 35

leur mise : de Detroit à Dnieprostoi il peut y avoir concurrence sur le plan économique, mais pas d'opposition réelle sur le plan révolutionnaire ». <sup>511</sup>

Cette position peut sembler proche de celle de la *Jeune Droite*, dans la mesure où celle-ci renvoie aussi dos-à-dos le libéralisme démocratique et le « socialisme » révolutionnaire. Maulnier écrit dans *Mythes socialistes* :

Un des faits les plus surprenants pour l'intelligence, au cours de deux dernières années, a été en effet l'alliance, soudainement et facilement réalisée dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre de l'action et de la violence, entre le radicalisme conservateur, individualiste, conformiste et parlementaire, et le marxisme révolutionnaire, collectiviste, prolétarien et dictatorial. <sup>512</sup>

Cette connivence nouvelle entre la philosophie démocratique et celle socialiste s'explique, selon Maulnier, s'explique par la même erreur fondamentale qui est celle de substituer à la véritable souveraineté traditionnelle son simulacre abstrait :

De même que la démocratie a substitué à la notion de la liberté proche et concrète la notion théorique de la souveraineté politique, de même le socialisme a substitué aux garanties effectives et tangibles que pourrait posséder l'activité personnelle et dont la propriété est le type, la participation abstraite à la souveraineté sociale sous la forme de la propriété collective. (Ibid. p. 103)

Mais l'interprétation donnée par les idéologues de la nouvelle gauche à ce « glissement de la démocratie vers le socialisme » est assez différente de celle fournie par *Ordre nouveau*. Loin de se revendiquer d'un anarchisme pré-marxiste, c'est en tant que révolutionnaire-conservateur que Maulnier s'oppose au « ralliement des démocrates, des penseurs de gauche, des humanitaristes », « troupeau disparate ameuté par la menace 'fasciste' » (Ibid., p. 99) Ainsi, dans le même ouvrage Maulnier combat à la fois la prétention des marxistes de détenir le monopole de la révolution et l'idéalisme de ce qu'il appelle « La révolution dite spirituelle ».

---

<sup>511</sup> Ibid., p. 31

<sup>512</sup> Thierry Maulnier : *Mythes socialistes*, Gallimard, 1936, p. 100

Dans un premier moment, Maulnier s'en prend à Jean Guéhenno qui, en tant que membre du *Comité de vigilance des Intellectuels antifascistes*, avait dénoncé les « équipes » des révolutionnaires de droite, dont le but serait constituer un front de défense de la bourgeoisie en créant un mouvement national-socialiste français. Le chef d'accusation formulé par Guéhenno est que les membres de la *Jeune Droite* ne s'approprient le lexique de la révolution que pour mieux la détourner, en la plaçant au service de la bourgeoisie. De manière surprenante, la réponse de Maulnier ne consiste pas dans une réfutation du caractère « intéressé » des non-conformistes, mais à monter d'un cran sur le plan de l'argumentation. S'ils sont effectivement au service de la bourgeoisie, les néoconservateurs le sont parce que l'enjeu n'est pas purement économique mais national, leur combat étant mené au nom de la « réalité physique et spirituelle d'un peuple, [de] la réalité de la terre alourdie par l'héritage de ce peuple »<sup>513</sup>, d'une culture autonome.

Mais, dans un deuxième moment, Maulnier entend répondre à l'accusation de la gauche en se retournant contre la notion même de « révolution spirituelle » qu'il avait prônée antérieurement. « Ce sont ces mots de 'révolution spirituelle' que j'ai, pour ma part, abandonnés du reste depuis, parce qu'il en était fait un assez mauvais usage, qui ont permis à M. Jean Guéhenno de triompher ». (Ibid.) Mais, d'après Maulnier, la question de la révolution spirituelle ne se pose plus, pour la gauche, dans les mêmes termes depuis le 6 février 1934. Deux ans après cet événement, Maulnier s'efforce de redéfinir la « révolution spirituelle » comme une révolte « réelle » qui ne saurait procéder que par les moyens de l'esprit : « ...la révolution que nous demandons, [...] ne dédaigne pas [...] les réalités de la terre. C'est sur la terre, non au-dessus de la terre, qu'on trouve les puissances illicites, les tyrannies à abattre, les muscles qui combattent, et, le cas échéant, l'acier dont on fait les fusils ». Et, pour dissiper toute équivoque : « ...la révolution spirituelle peut être la plus terrestre des révolutions. (Ibid., p. 49)

Le paradoxe d'une révolution « spirituelle » qui soit à la fois « terrestre » montre explicitement que la transformation des idées conservatrices dans l'idéologie de la *Jeune Droite* ne s'est pas accomplie sans heurts. Si pour Joseph de Maistre, la révolution était spirituelle dans la mesure où elle était voulue par la Providence et qu'elle se rapprochait

---

<sup>513</sup> T. Maulnier : *Mythes socialistes*, op cit., p. 45

du miracle dans l'ordre de la nature, pour Maulnier cette même révolution est spirituelle dans la mesure où elle vise à restaurer le primat des valeurs traditionnelles. Mais, loin d'être seulement « le contraire d'une révolution », elle devra recourir à des mesures violentes et musclées. Mais la question qui se pose avec urgence, pour la révolution envisagée par Maulnier, est de savoir si celle-ci devrait s'accomplir sous la forme d'une dictature à l'image du fascisme italien ou du nazisme.

Or, s'il cite Drieu la Rochelle qui voyait dans le triomphe des révolutions fascistes la victoire de Nietzsche sur Marx. Maulnier ne témoigne pas d'un même enthousiasme pour Mussolini et Hitler, car, s'il fallait le croire,

...les mouvements du fascisme italien et du racisme allemand, qu'on a trop représentés comme des réactions démocratiques, ne sont pas exemptes de certaines affinités dangereuses avec la démocratie. J'entends que par l'appel qu'ils font aux masses, par le respect dans lequel ils tiennent les valeurs que révère la masse [...] – un Hitler est moins un chef qu'un mythe collectif, le symbole d'une communauté d'esprit [...] – le fascisme et le racisme représentent les conséquences extrêmes les plus naturelles de la démocratie. (Ibid., p. 56)

Ainsi, si le national-socialisme ne reflète pas d'une manière authentique la véritable inspiration nietzschéenne, c'est à cause de son caractère trop démocratique. L'exaltation de l'héroïsme, qui constitue, d'après Maulnier, la fécondité véritable de la doctrine nietzschéenne, recèle aussi le danger de la massification. D'autre part, d'après Maulnier, le véritable succès de la révolution fasciste, tient moins à sa force de mobilisation mythique et collective qu'à l'appel au sacrifice, qui se situe aux antipodes de l'économisme marxisant. Les préférences de Maulnier vont donc moins à la politique hitlérienne qu'aux doctrines des « Moeller van den Bruck, Spengler, Günther-Gründel, Sieburg » qui ont affirmé « l'importance déterminante des valeurs » et qui « ont mis au principe de toute renaissance la renonciation au bonheur individuel, l'idée de la grandeur et de l'honneur du nom allemand » (Ibid. p. 63)

L'erreur du marxisme est encore d'avoir subordonné la révolution aux conditions concrètes de la structure sociale et des formes de production, en négligeant les facteurs transcendants. Cette erreur est à la fois théorique et stratégique : « quand même la

révolution de 1789, la guerre de 1914 seraient parfaitement explicables en fin de compte par les oppositions d'intérêts et les circonstances de l'économie, il n'en resterait pas moins que pour conduire les hommes à la révolution et à la guerre, il a fallu user du prestige de l'abstraction. » (Ibid. p. 63)

Les échecs de la gauche, en 1922 et en 1933, devant la révolution national-socialiste s'expliqueraient bien par le matérialisme des marxistes, incapables de comprendre les vertus mobilisatrices de l'héroïsme et du sacrifice. Mais la véritable cible de ces considérations est la doctrine qui fait dépendre la possibilité de la révolution de la situation historique : selon Maulnier, qui va thématiquer ces positions notamment dans *Au-delà du nationalisme*, « seule une dialectique antidéterministe [...] peut introduire à une théorie valable de l'action révolutionnaire »<sup>514</sup> et le mérite particulier des mouvements fascistes a été précisément celui « d'échapper à la dialectique imposée par le marxisme ». Maulnier conçoit la révolution comme événement libre, libéré des déterminations dialectiques mais non du réel historique :

L'action politique créatrice d'une nouvelle structure sociale, ou, si l'on veut, l'action révolutionnaire susceptible de répondre aux circonstances qui nous sont données par l'époque, est une création libre dans les conditions imposées par [...] les forces de l'histoire. (Ibid. p. 220)

Mais cette doctrine de la révolution est auto-contradictoire et ne résiste pas à son propre paradoxe. Car, une fois détachée de l'arrière-plan dialectique, la révolution comme acte libre, la révolution est, selon le bon mot de Chateaubriand, achevée avant d'éclater. Comme le montre L. Jenny, c'est sur ce paradoxe que Maurras bâtit sa conception de la révolution qui ne serait pas un agent historique, mais ne fait que signer l'arrêt de mort d'une réalité qui ne vit plus. Lorsque Chateaubriand prétend que « c'est une erreur de croire qu'elle [la révolution] n'a fait que disperser les ruines, vérité prouvée par le peu de résistance qu'[elle] a rencontrée »<sup>515</sup> il trace la voie qui sera suivie en France par les révolutionnaires-conservateurs qui, à l'instar de Thierry Maulnier, considèrent que la révolution à venir doit borner son « effort de destruction et de renouvellement aux parties véritablement mortes, agonisantes ou anémiées de l'ancienne société et de l'ancienne

---

<sup>514</sup> T. Maulnier : *Au-delà du nationalisme*, Gallimard, 1938, p. 217

<sup>515</sup> Chateaubriand : *Mélanges historiques*, apud L. Jenny, op. cit., p. 113

culture » tout en conservant les créations organiques de la communauté nationale et historique. Dans les termes de Maulnier lui-même : « La révolution la plus valable est celle qui se montre capable de dépasser et de dominer des antagonismes mortels tout en assumant le plus de civilisation, c'est-à-dire le plus de passé ».<sup>516</sup>

Le combat révolutionnaire de la *Jeune Droite* est dirigé contre l'expansionnisme du capital qui commence à se déclarer précisément après la Première Guerre mondiale et dont la conséquence est l'érosion de la souveraineté nationale. Ainsi, « le legs de l'histoire, ce n'est pas seulement aujourd'hui la dissociation capitaliste de la communauté nationale, c'est aussi la résistance que la communauté oppose à cette dissociation, et la source vive des forces qui permettront de la vaincre. » (Ibid., p. 225)

La révolution nationale annoncée par la *Jeune Droite* n'est rien d'autre qu'une révolution anticapitaliste accomplie au nom de la communauté culturelle et biologique : « Toute révolution valable sera donc 'nationale' parce que la communauté nationale est le mode de vie sociale organisée de l'Occident et par conséquent le véritable producteur des transformations dialectiques de l'histoire ». Confronté à l'expansion permanente du capitalisme qui, selon Marx, ne cesse de changer les rapports de production, le néoconservatisme de l'entre-deux guerres veulent opérer une synthèse de la volonté nationaliste et de la volonté révolutionnaire « dans un acte de création historique par lequel une communauté reconquiert la possibilité de conduire sa destinée » (Ibid., p. 227)

La mission de la *Jeune Droite* serait de précipiter l'écroulement de la forme nationale qu'a endossée le capital afin d'en « faire jaillir une nouvelle organisation sociale » sur les ruines du libéralisme. Et cette révolution serait véritablement totale : à la différence de celle marxiste, qui ne saurait faire appel qu'à la classe de prolétaires, les mouvements nationalistes peuvent recruter dans tous les milieux sociaux, peuvent « appeler à eux presque tous les membres de la communauté, auxquels ils ne désignent, fait caractéristique, que des ennemis peu nombreux, les financiers internationaux, les révolutionnaires internationalistes, les Juifs ». (Ibid. p. 230)

Malgré son caractère instinctuel et « vulgaire », un tel nationalisme est susceptible de créer une base sociale vaste en éveillant « le sentiment d'appartenir à une communauté menacée dans son existence même » par le spectre de la décadence et du dépérissement de

---

<sup>516</sup> T. Maulnier : *Au-delà du nationalisme*, op ; cit., p. 223



la nation. Cet action, commune a tous les membres de la nation et étant dirigée contre ceux qui l'ont asservie et dissociée, aurait pour but ultime la reprise de l'Etat lui-même d'entre les mains des démocrates qui soutiennent une forme abstraite de représentation : « La libération de toutes les catégories sociales qui subissent la tyrannie économique ne peut être obtenue que par la construction d'un Etat nouveau et la destruction de la démocratie. » (Ibid.)

Néanmoins, la configuration nécessairement « totalitaire » de cette révolution n'implique pas le caractère totalitaire de l'Etat qui en résulte, mais uniquement « la restitution de puissants moyens de souveraineté à la communauté nationale ». (Ibid.)

## IV.4. Terrorisme ou dissidence ?

Les articles de Blanchot postérieurs à 1932 témoignent de manière exemplaire de la tentative poursuivie par la *Jeune Droite* de thématiser une doctrine de la révolution qui soit à la fois nationaliste, antimarxiste et non-conservatrice. La visée de Blanchot dans les textes consacrés à ce thème est double : d'une part, à l'encontre du conservatisme, Blanchot affirme la nécessité de la révolution, d'un renversement complet de l'Etat démocratique et libéral. D'autre part, il inscrit cette révolution paradoxale, à la fois « nécessaire » et « impossible », « spirituelle » et « nationale », dans la logique de la complémentarité héritée de Joseph de Maistre, d'après lequel la révolution est une intervention extérieure et parfaitement contingente, non soumise aux déterminations historiques.

Cette révision du conservatisme suppose aussi un réquisitoire contre la souveraineté représentative, qui se rapproche de la doctrine décisionniste développée, dans la même époque, par Carl Schmitt. Il est significatif que, dans cette étape de son parcours, Blanchot ancre encore la possibilité du « refus » absolu dans une idéologie personnaliste du sujet transcendant qui, étant combinée avec une apologie de la force, situe son plaidoyer pour une nouvelle Terreur révolutionnaire dans la proximité du fascisme. Mais, plus profondément, cette doctrine suppose une réévaluation des fondements du droit, dans la mesure où Blanchot opère la distinction entre une Loi immanente au droit, et une autre, première, dont le fondement est la force, l'acte violent de la décision.

Cette thèse peut être comparée avec celles de Carl Schmitt, avec lesquelles elle partage l'idéologie personnaliste du sujet souverain comme fondement ultime de l'acte révolutionnaire et l'enrégimentation de celui-ci dans une forme palingénésique de reconstitution de la communauté ethnique. A l'instar de Schmitt, mais de manière nettement moins explicite, Blanchot est amené à reconduire la question de la souveraineté comme celle d'un sujet absolu, extérieur à l'ordre juridique qu'il fonde et qui n'appartient pas à un espace d'anomie pure, postpolitique, mais constitue un renversement des principes libéraux.

Selon Leslie Hill, qui dénie tout lien entre les positions de Blanchot et celle du fascisme, l'appel à la violence et au primat de la force devrait être mis en rapport avec les théories de Walter Benjamin, formulées dans *Zur Kritik der Gewalt* (1921).<sup>517</sup> Il est vrai que dans cet article dans lequel Benjamin affirme la nécessité de distinguer entre deux types de violence, celle qui fait/ pose la loi (*rechtsetzend*) et celle qui la préserve (*rechtserhaltend*) offre de frappantes similitudes avec la pensée de Blanchot qui, à son tour essaie de conceptualiser la notion de la force de loi. Aussi, de même que Blanchot, Benjamin écrit son petit essai de 1921 dans un contexte de crise politique et juridique : dans le cas de Benjamin il s'agit des années troubles de la république de Weimar, dominée par une mise en question de la démocratie qui lui révèle la débâcle du cadre juridique libéral. Si le texte de Benjamin pose l'antinomie fondamentale entre violence mythique (conservatrice) et celle divine (destructrice/ créatrice) c'est pour soustraire à l'ordre parlementaire qui a perdu « la conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent d'exister ».

Dans une veine antidécisionniste<sup>518</sup> Benjamin offre une critique du monopole de la violence instauré par l'Etat de droit afin de se perpétuer lui-même en décrétant hors-la-loi tout ce qui met en question sa légitimité. Ce que Benjamin observe, c'est l'impossibilité de trancher, dans le cadre du droit, la question de la violence légitime ; cette conclusion en appelle une autre- si ce n'est pas l'Etat qui fonde le droit, alors l'instance fondatrice est celle de la violence elle-même, plus précisément à une violence « divine » « liée au destin ». En contrepoids des décrets de l'Etat qui expulse l'action des masses prolétariennes (la grève générale, par exemple) en dehors de l'ordre du droit, il s'agit de dévoiler la violence originaire de la loi. Le but est de fournir la base théorique d'une situation révolutionnaire. Mais ce qui est plus surprenant, c'est que Benjamin lui-même retrace la source de sa conception anti-progressiste dans la « désillusion » des « premiers

---

<sup>517</sup> Walter Benjamin : « Pour une critique de la violence », dans *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971, p. 121-148

<sup>518</sup> Qui est déjà anti-schmittienne avant la lettre en quelque sorte, car, s'il fallait en croire Agamben, l'auteur de la *Théologie politique* aurait élaboré ses thèses comme une réponse polémique à l'essai de Benjamin de 1921.

théoriciens de la contre-révolution ». En citant Korsch, Benjamin se réfère donc à Bonald et de Maistre comme précurseurs des certaines « théories du mouvement ouvrier ».<sup>519</sup>

Derrida décèle lui aussi l'ambiguïté du mot « révolution », chez Benjamin, qui doit être entendu à la fois dans un sens marxisant mais aussi dans celui « réactionnaire, à savoir celui d'un retour au passé d'une origine plus pure ».<sup>520</sup> Comme le remarque aussi Derrida, « Toutes les situations révolutionnaires, tous les discours révolutionnaires, de gauche et de droite – et, à partir de 1921, en Allemagne, il y en eut beaucoup qui se ressemblaient de façon troublante, Benjamin se trouvant souvent entre les deux- justifient le recours à la violence en alléguant l'instauration en cours ou à venir d'un nouveau droit : d'un nouvel Etat ».<sup>521</sup>

D'autre part, la critique de la démocratie parlementaire comme « dégénérescence » de la violence de l'origine, s'inscrit dans une thématique antilibérale qui débouche sur une critique de la représentation –cette fois-ci dans le sens esthétique et linguistique du terme : « La logique profonde de cet essai met en œuvre une interprétation du langage [...] selon laquelle le mal, c'est-à-dire la puissance létale, vient au langage par la voie, précisément, de la représentation...» (Ibid., p. 69) Les similitudes entre les positions de Blanchot et de Benjamin dépassent donc le cadre limité du clivage idéologique entre la gauche et la droite: l'affirmation de la violence qui se trouve à l'origine du droit, de l'inconditionnalité miraculeuse de la révolution à venir, la valorisation ambiguë du sacrifice, et même la justification de la peine de mort (Blanchot parlera plus tard du « droit à la mort ») sont,

---

<sup>519</sup> Apud M. Löwy : « Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin », in *Historien*, volume 4, 2003. Le fragment se trouve dans *Das Passagen-Werk*, dans la section dédiée à Marx : W. Benjamin : *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, V-2, p. 820

<sup>520</sup> Ibid., p. 111

<sup>521</sup> Jacques Derrida: *Force de loi. Le 'Fondement mystique de l'autorité'*, Galilée, 2005, p. 87. L'analyse de Derrida est intéressante au moins pour au moins deux autres raisons. Dans une première étape, elle dévoile l'équation entre la souveraineté comme attribut de la violence divine et l'essence « dictatoriale » de l'esprit, incarnée dans le sujet auto-transcendant de la décision. La dernière phrase du petit essai de Walter Benjamin dit: «Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen ». Or, par un jeu qui ne saurait être dû au hasard, ces derniers mots entérinent la confusion entre la violence divine, qui est « signe et sceau », et qu'on peut appeler souveraine - «waltende » et la signature de l'auteur, « Walter ».

dans ce contexte, des thèmes communes au marxisme messianique et au nationalisme intégral. Evidemment, Benjamin s'est opposé d'une manière nette aux fascistes, parmi lesquels il repère Thierry Maulnier, mais il ne faut pas oublier que l'hétérodoxie marxiste de l'auteur des *Thèses sur l'histoire* trouve sa source d'inspiration non seulement dans les thèses de Carl Schmitt mais aussi dans celles de l'*Action française*.<sup>522</sup> Le pessimisme benjaminien, bien que proche du courant du Kulturpessimismus dont il est le contemporain, est cependant affecté d'un sens contraire car il vise l'émancipation des opprimés, non la décadence de la nation et de la race. L'injonction célèbre de Benjamin : « organiser le pessimisme », empruntée à l'ouvrage du surréaliste trotskiste Pierre Naville *La Révolution et les intellectuels* (1926),<sup>523</sup> marque une distance par rapport à l'optimisme de rigueur dans le mouvement ouvrier et indique la proximité de cette pensée avec l'avant-garde représentée par Breton et ses compagnons. La symétrie entre le pessimisme actif des auteurs comme Benjamin et Bataille (voir le IV<sup>e</sup> chapitre) et celui de Blanchot, relève d'une certaine tradition antilibérale qui se propose de subvertir l'ordre contractualiste et la souveraineté de l'Etat total par un acte radical d'imagination révolutionnaire, mais en même temps indique la contradiction idéologique qui est propre aux révolutionnaires-conservateurs.

Ce que Blanchot et Bataille essaient d'éviter est, au-delà de l'opposition idéologique qui les sépare, la loi de l'itérabilité de l'origine qui bat en brèche toute politique de la terreur comme sortie du politique ; la distinction entre violence conservatrice, mythique, et violence souveraine et divine, destructrice du droit, ignore la loi qui fait que chaque acte absolu de fondation soit aussi un acte de répétition et qui, s'il veut subsister, doit le faire dans la forme sclérosée de l'Etat absolu. L'objection rédhitoire qu'opposera Blanchot à la révolution communiste peut donc être retournée contre sa défense de la violence nationaliste : la nécessaire reconduction d'une « autorité toute-puissante », d'une « souveraineté indiscutable ».

---

<sup>522</sup> Voir la biographie intellectuelle signée par Jean Michel Palmier : *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Klincksieck, 2006

<sup>523</sup> Michael Löwy : op. cit., p. 201

Dans le compte rendu d'un ouvrage de Victor Serge,<sup>524</sup> Blanchot montre comment la révolution marxiste ne saurait que renforcer le caractère totalitaire de l'Etat soviétique, car « loin d'être rendu inutile par la dictature du prolétariat, il est le seul instrument de cette dictature, et toute l'économie nouvelle exige qu'il perfectionne sa souveraineté ». Qui plus est, cette révolution doit déboucher nécessairement sur l'exaltation de l'autorité du Chef suprême. Dans « Le monde sans âme »<sup>525</sup> Blanchot envisage déjà une déconstruction de la Révolution soviétique qui, d'après l'auteur, incarnerait un « simulacre » de révolte dont la conséquence prévisible ne peut être que l'affirmation absolue de la souveraineté de l'Etat et la falsification du refus tel qu'il est envisagé par Blanchot : « A un monde sans âme, la Russie soviétique, en faisant appel aux instincts les plus matérialistes de l'homme, s'est proposé de rendre un simulacre de spiritualité ». La révolution communiste vise plutôt à éteindre toute prétention individuelle de refus car

...la souveraineté que [Marx] reconnaît à l'Etat représente la dignité de la réalité sociale qui trouve en lui son expression absolue. Elle ne peut être ni limitée, ni temporaire. De la même manière, la réalisation de l'Etat est pour l'individu le but suprême ; si, à la rigueur, cette réalisation peut être considérée comme un moyen, c'est parce que le bonheur matériel de chacun en dépend. Mais elle reste une fin, dans la mesure où ce bonheur doit être celui de tous et coïncide avec le parfait achèvement de l'Etat. (Ibid.)

Le communisme représente une clôture de l'histoire qui impose la souveraineté illimitée de l'Etat au nom d'une « mystique » de la machine qui, en tant que simulacre de spiritualité, falsifie de manière flagrante l'idée même de révolution : l'existence même de l'Etat socialiste est « mensongère » car, « s'il y a dans la Révolution russe une idée usurpée, c'est l'idée de révolution. »

Les considérations de Blanchot se placent explicitement dans le sillage des positions de Thierry Maulnier qui, dans *La crise est dans l'Homme*, « a montré comment le matérialisme marxiste détruit la révolution qu'il utilise » vu que « le marxisme fait appel au pouvoir de refus [...] et il s'en sert pour construire une société où tout refus n'est pas seulement illégitime, mais insensé et inconcevable ». (Ibid.)

---

<sup>524</sup> « Destin d'une Révolution. Par Victor Serge », *L'Insurgé*, n° 15, le 21 avril 1937

<sup>525</sup> « Le monde sans âme », *La Revue française*, n° 3, 25 août 1932, p. 460-470

L'effort de Blanchot de conceptualiser une véritable révolution nationale et anti-étatiste, dont le but serait d'imposer l'autorité souveraine légitime au désordre démocratique introduit une modification sensible de la position conservatrice. La confrontation entre la tradition contre-révolutionnaire et la nécessité d'un refus violent engendre nombre de paradoxes dont Blanchot ne se contente pas de dresser l'inventaire, mais qu'il se propose de dépasser par un renversement fondamental des termes en question, qu'on va retrouver dans sa conception ultérieure de la littérature. En effet, la forme particulière du modernisme que Blanchot va développer à partir des années 1940 peut être retracée à cette figure paradoxale de la révolution qui essaie de concilier le conservatisme radical de Joseph de Maistre avec une forme activiste et virulente d'affirmation politique.

Dans « Le marxisme contre la révolution », <sup>526</sup> la thèse de la possibilité d'une forme d'action radicale est construite par Blanchot sous la forme d'une réfutation de la position conservatrice, telle qu'elle a été formulée, dans un article de 1933, par Robert Garric, représentant d'un catholicisme social d'inspiration barrésienne. Selon celui-ci, la révolution serait non seulement inopportune mais aussi impossible. Garric, qui reprend les topoï fondamentaux du conservatisme, affirme que le révolutionnaire serait une « idéaliste » coupé du monde qu'il veut changer par une action d'autant plus violente qu'elle est abstraite.

Dans cette perspective, toute révolution est nécessairement antinationale, car comme le montre Blanchot, le conservatisme suppose implicitement que « [l]e révolutionnaire est toujours par quelque côté à son pays et à sa race, même s'il est révolutionnaire par patriotisme. [...] Un Français prêt à renverser la République et à rejeter la civilisation matérialiste, s'exclut de toute une partie de l'histoire de la France et lui devient étranger. » (Ibid. p. 55) D'autre part, Garric formule explicitement une autre objection à l'encontre des révolutionnaires de droite qui « n'ont pas fait encore la révolution qu'en pensée » : ils seraient des intellectuels dont le travail critique ne saurait déboucher que sur une violence de laboratoire et dont le refus élitiste serait à jamais séparé des intérêts de la masse. En ramenant ses objections sur le terrain pragmatique de

---

<sup>526</sup> « Le marxisme contre la révolution », *La Revue française*, n° 4, avril 1933, p. 506-517 ; repris dans *Gamma*, n° 5, 1976, p. 55-61

l'action, la critique de Garric devient, selon Blanchot, irréfutable, bien que cet argument fût aussi employé contre Marx, Lénine et Trotski qui « déduisent leurs résolutions de ce qu'il y a de moins réel dans la pensée : un mouvement dialectique... »

Blanchot soutient que rien ne sépare, sur un plan théorique, les jeunes intellectuels de droite des « vrais révolutionnaires » : « Entre les uns et les autres, aucune différence dans la force de l'intention, dans la volonté d'engagement et - nous voulons le croire - dans l'aptitude au sacrifice. Rien qui les distingue, s'il s'agit de ce consentement à la violence matérielle sans laquelle le refus n'est que démission. » Mais, sur le plan pragmatique, les révolutionnaires théoriques de la *Jeune Droite* restent des « intellectuels » avant que leur engagement ne soit validé par « l'épreuve de l'action », car « tant qu'un révolutionnaire fait un travail de critique révolutionnaire et n'est pas descendu dans la rue, c'est un intellectuel qui n'a rien à faire avec la révolution ». En soumettant la validité de la position révolutionnaire à la grille de l'action, la critique conservatrice de Garric conduit inexorablement à la postulation de l'axiome suivant : « Tant qu'une révolution n'a pas réussi, elle est impossible ». Mais, en souscrivant à cette conclusion, Blanchot est conduit à reproduire la phénoménologie de la révolution comme miracle qui constitue le noyau dur de la position Contre-révolutionnaire maistrienne.

En effet, la conclusion « embarrassante » à laquelle conduit la critique conservatrice constitue un aperçu exact quant à la nature de tout mouvement révolutionnaire. Le paradoxe de la révolution, qui l'apparente au miracle, vient de ce qu'elle « s'exprime tout entière dans le fait d'abolir un monde : tant que ce monde subsiste, elle est difficile à concevoir et il est presque impossible de la considérer comme réelle ; la réalité des choses dont la destruction est toute sa réalité l'assure en quelque sorte de son impossibilité indéfinie. »

Le propre d'une révolution est d'ajouter « à ce qui est une existence supplémentaire qui est absurde et incroyable » car, étant donné que son unique contenu est l'abolition d'un monde, son essence dérive de la pure négativité. Blanchot formule ici une logique complexe du supplément qui anticipe, tout en s'y opposant, l'argument sur l'itérabilité de l'origine qui sera discuté notamment par Jacques Derrida. Ce dernier suppose un mouvement paradoxal dans lequel l'origine ne saurait se donner dans sa pureté première qu'à condition de se trouver déjà comprise dans un mouvement de répétition. Selon Derrida, qui prend aussi pour cible la doctrine de Rousseau, il n'y a pas de degré



zéro de la société ou du langage car la constitution de ceux-ci supposent déjà un « supplément d'origine ». Dans le texte de 1933 Blanchot semble conscient de ce paradoxe, qu'il thématise sous la forme de l'impossibilité théorique d'une foi révolutionnaire qui constitue sa propre condition de possibilité : « Pour croire à la révolution, il faut presque croire en elle » et pour être révolutionnaire « [i]l faut être révolutionnaire, c'est-à-dire participer déjà, par l'espérance ou par une accommodation supérieure de l'esprit, à une société différente pour l'imaginer à l'avance comme un événement ». (Ibid., p. 57)

Cet argument sera d'ailleurs réutilisé par Blanchot dans « La littérature et la droit à la mort » dans le contexte de l'analyse des conditions de possibilité du travail de l'écrivain. Le texte de 1948 ne se réfère plus directement à la situation du révolutionnaire, mais à l'analyse hégélienne de l'action : « Dès son premier pas, dit à peu près Hegel, l'individu qui veut écrire est arrêté par une contradiction : pour écrire, il lui faut le talent d'écrire ».<sup>527</sup> Or, malgré la référence au texte de la *Phénoménologie de l'esprit*, cette analyse reprend en fait textuellement l'argument développé en 1933. On apprend, en 1948, que l'« écrivain n'est pas un rêveur idéaliste » mais qu'il « a besoin de l'œuvre qu'il produit pour avoir conscience de [ses talents] » (Ibid., p. 296).

La sortie du cercle vicieux s'effectue, chez Hegel, par le simple passage à l'acte immédiat : l'individu qui agit se trouve, explique Hegel, dans une situation où chaque moment suppose un autre, et ainsi de suite, à l'infini. Mais, paradoxalement, c'est l'action immédiate, non-fondée qui est le moyen (Mittel) de dépasser l'impasse du commencement et de fournir une médiation entre la situation donnée (« l'en-soi ») et l'action elle-même (« le pour-soi »).<sup>528</sup>

Or, si dans « La littérature et le droit à la mort » cette solution est compliquée infiniment par Blanchot (l'écrivain ne saurait commencer à écrire tout simplement, mais seulement mettre en œuvre cette impossibilité), dans « Le marxisme contre la révolution » Blanchot réitère, sans le citer, le moment de la décision hégélien, en l'associant à l'ontologie maïstrienne du miracle. L'événementialité de la révolution, sa contingence même, dépassent l'espace du possible dans lequel s'inscrit l'expérience des sujets

---

<sup>527</sup> *Faux pas*, op. cit., (FP), p. 295

<sup>528</sup> G.W. F. Hegel : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hippolyte, Aubier, 1947, (PhG)

historiques. Loin de la déterminer par leur action, ceux-ci sont aveuglés devant l'insurrection qui elle, « a besoin d'une intervention étrangère, de la création gratuite de quelques événements, de l'extermination soudaine de certaines habitudes historiques. Elle est, au regard de tout le reste, inventée. » Blanchot reprend l'idée formulée par de Maistre d'une causalité transcendante de l'action révolutionnaire, mais il la sécularise : la révolution n'indique plus la volonté d'une Providence qui agit dans l'histoire par l'intermédiaire des cause secondes (les individus), mais elle est le signifiant d'une contingence de fait :

...cette impossibilité de la révolution dont seul le succès la rachète vient de ce qu'elle n'est jamais nécessaire. [...] Fruit cueilli avant sa maturité et toujours forcé par un arbitraire plein de réflexion, elle représente avec éclat l'aptitude de l'homme à se destituer d'une partie de lui-même, le pouvoir qu'il a de développer brusquement tout ce qu'un enchaînement rigoureux de faits et d'habitudes renferme de chances de rupture, de germes de liberté. (Ibid., p. 57)

Ce passage reproduit en miroir l'incipit des *Considérations sur la France* dans lesquelles la révolution est reliée à la même succession métaphorique de la chaîne et du fruit miraculeux :

Nous sommes tous attachés au trône de l'Etre suprême par une chaîne souple, qui nous retient sans nous asservir » et «...la révolution française [...] est tout aussi merveilleu[se] en son genre que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier...<sup>529</sup>

Dans une veine antimarxiste, Blanchot affirme en même temps la notion de la révolution comme « passage brusque de l'impossible au nécessaire », (Ibid., p. 57) formule qui s'oppose à l'assujettissement du refus aux conditions économiques et sociales. Pour Marx et ses héritiers, « la révolution n'est que le coup de pousse insignifiant grâce auquel le monde capitaliste, arrivé au plus haut point de son évolution, change de signe et devient monde socialiste ». Or, selon Blanchot, le marxisme « ruine la notion et la réalité même de la révolution » car elle se déduit, dans cette doctrine, de son contraire même.

---

<sup>529</sup> Joseph de Maistre : *Considérations sur la France*, op. cit., p. 38

La révolution communiste est la conséquence nécessaire et l'étape finale du développement du capitalisme lui-même, au point que « le meilleur capitaliste est aussi le meilleur révolutionnaire ». (Ibid., p. 58) Pour les communistes, la révolution fonctionne comme une « machine vraiment merveilleuse », « merveilleusement montée par Marx », dans le sens où le régime nouveau n'est, selon celui-ci, que la résultante de l'économie capitaliste, arrivée au dernier stade de son évolution. En oblitérant la catégorie du refus, le déterminisme marxiste ne saurait prétendre à détenir le monopole de la révolution car « ils abolissent l'œuvre réelle et ils rejettent la véritable signification » du terme. Comme le dira Maulnier, le mot de « révolution » appartient au dictionnaire et ne fait pas l'objet d'un monopole de la gauche. L'agenda de Blanchot est clair : retirer la légitimité à la révolution socialiste, issue d'une conception machiniste et « inhumaine » pour l'investir dans une véritable révolution spirituelle et nationale.

Même si on ne retrouve pas, chez Blanchot, les théologèmes maistriens, ses thèses procèdent à une dépersonnalisation et déresponsabilisation analogue des sujets de l'histoire qui n'y participent qu'à condition de se dépouiller d'eux-mêmes en accédant à la conscience pure de leur personne. Le refus, tel qu'il le conçoit l'auteur, fait sortir l'homme « de la petite mort de ses pensées habituées » et il est « tout prêt aussi à le jeter dans une mort véritable et tout à fait hors de lui-même ».

Selon L. Jenny, le refus blanchotien subvertirait la catégorie de la personne, en l'exposant à la terreur et à l'extériorité radicale de la mort.<sup>530</sup> Cette abolition du sujet révolutionnaire s'opposerait ainsi au concept de la révolution personnaliste soutenu par les non-conformistes d'Esprit et d'Ordre nouveau. Pourtant, il n'est rien : dans « Le marxisme contre la révolution », c'est plutôt la position opposée qui est soutenue. Car si le refus est incompatible avec le marxisme, il n'est pas pour autant simplement anarchique.

En cherchant les « sentiments souverains » auxquels la révolution doit répondre, Blanchot retrouve la catégorie de la personne. Dans cet article Blanchot opère un mouvement cartésien qui reproduit la réduction au Cogito réalisée dans les *Méditations métaphysiques*. Si, dit Blanchot, « le refus n'est subordonné à aucune condition, sauf à celle-ci de ne point se renier » (Ibid., p. 60), il s'ensuit qu'il ne saurait être un acte de pure

---

<sup>530</sup> L. Jenny : *Je suis la révolution*, op. cit., p. 124

rémission. En fait, « le refus est absolument étranger à toute négation véritable, à toute absence, à tout rien ». L'acte de refuser implique une « affirmation désespérée » qui requiert aussi un point d'appui archimédien – dans son acte double, de négation–affirmation, le révolutionnaire « se découvre et se conçoit comme chargé d'un pouvoir merveilleux au regard duquel le monde qui l'accable est peu de chose » mais aussi « il rencontre la présence obscure et forte qui a résisté le dernière et qui l'éveille ».

Or, ce point est précisément celui de la personne. Dans l'acte de refuser, le révolutionnaire réduit le monde à son noyau, à un repère irréductible qui n'est pas celui de la « conscience nue » mais celui de la « personne », définie comme « l'univers le plus réel réduit à un point ». Ainsi, bien qu'elle suppose la violence matérielle, la révolution est en même temps, nécessairement, une révolution nécessairement spirituelle. Le paradoxe ultime de la révolution selon Blanchot est que, bien qu'elle ne soit pas dépendante de la volonté individuelle, posant, au contraire, la possibilité même de son annihilation ultime, elle ne tire la force de son refus que de la souveraineté irréductible de la personne. En conclusion, l'idéologie révolutionnaire se confond chez le premier Blanchot avec l'idéologie du sujet souverain.

Le lexique de la révolution reviendra tout au long de 1933 avec une fréquence étonnante dans les articles de Blanchot. Dans des articles comme « Quand l'Etat est révolutionnaire » (*Le Rempart*, n° 8, le 29 avril 1933), « La révolte contre le pouvoir » (*Le Rempart*, n° 40, le 31 mai 1933), « La Révolution nécessaire » (*Le Rempart*, n° 62, le 22 juin 1933), « Le socialisme national osera-t-il être un mouvement révolutionnaire » (*Le Rempart*, n° 93, le 23 juillet 1933), « La révolution est condamnée, mais l'Etat devient révolutionnaire » (*Le Rempart*, n° 94, le 24 juillet 1933), Blanchot multiplie à la fois les appels à l'insurrection contre la forme contractualiste de la démocratie et les avertissements contre les simulacres de révolution, notamment contre la forme étatiste de celle-ci. Favorable au néo-socialisme de Henri de Man, Blanchot rêve d'une révolution « nationale » censée régénérer et sauver la France, en la rendant à ses traditions communautaires enfouies. En même temps, dans un mouvement qui se rapproche du décisionnisme autoritaire de Carl Schmitt, Blanchot procède à une apologie de la force souveraine et de la violence. Pour Blanchot, la force prime de facto sur les lois, vu que celles-ci ne sauraient être l'effet d'une convention ou d'un contrat démocratique, mais l'émanation d'une autorité enfouie, c'est-à-dire des *leges natae*, émanation de la force

primordiale. Le grand tort de la démocratie fût celui d'imposer une conception « abstraite et juridique » du pouvoir, en ramollissant la politique et la droit au profit d'un conventionnalisme exsangue : « Une des principales erreurs de la démocratie est d'avoir diffamé la force [...] Elle a tout fait pour, au sens propre, affaiblir le droit ». <sup>531</sup> A la déchéance de l'autorité dans les démocraties, Blanchot oppose « la supériorité de la violence » qui, elle, fonde une autre loi, plus originaire que celle des juristes. Les institutions démocratiques lui semblent corrompues dans leur principe même vu que « le désordre n'est pas seulement dans le l'immoralité des hommes qui nous dirigent et qui nous trompent, mais dans la folie des institutions ». <sup>532</sup>

La « réhabilitation de la force » constitue un des thèmes récurrents de Blanchot jusqu'à la fin de son engagement à la droite : elle apparaît, par exemple dans le compte-rendu d'un livre d'Alphonse Séché, qui fournit une critique fascisante de la justice, accompagnée d'une apologie de la loi du plus fort. Pour Séché, même les discours de Mussolini au congrès fasciste de 1925 sont considérés comme insuffisants dans la mesure où ils soumettent le culte de la violence à un principe idéologique. C'est la puissance absolue, autonome, qui fonde la loi morale et la justice. Blanchot semble acquiescer à cette « ferme raison » antidémocratique; ses seules réserves sont d'ordre stratégique : s'il soutient « toute tentative de réhabiliter la force » - car « il n'y a pas de dessein plus raisonnable et plus utile », Blanchot reproche cependant aux *Réflexions* de Séché « d'imposer une conception exorbitante de la puissance », qui se montre cependant « insuffisante pour condamner l'impuissance ». (Ibid.)

La raison en est que le Puissant est, à l'instar du souverain de Hobbes, une entité composée, dépendante de la défaillance des sujets : « Ce colosse que vous offrez comme un dieu à l'humanité ne tire sa dignité que de l'infirmité de tous les autres, ce débile n'est coupable que parce qu'il est écrasé ». (Ibid.) La puissance ne se légitime, en se transformant en situation de jure que par la référence à un troisième terme. Dans ces textes, la force est subordonnée à la communauté qui « fait œuvre » et qui constitue le véritable sujet politique mais son déploiement nécessite la suspension de la loi et la création d'une zone d'indistinction souveraine entre la nature et la culture, la violence et

---

<sup>531</sup> « Les émeutes de Genève. Bienfaits de la force », *Le Rempart*, n° 31, le 22 mai 1933, p. 5

<sup>532</sup> « Les leçons d'une manifestation », *Le Rempart*, n° 37, 28 mai 1933

le droit. Cette zone neutre est ouverte précisément par l'acte révolutionnaire qui coïncide avec la relation d'exception dans laquelle la « personne » est mise en jeu, sortie d'elle-même et vouée à une mort toujours possible.

Sur le plan de « la » politique, le réquisitoire blanchotien contre la Troisième République et contre la politique de conciliation, « politique de juristes », poursuivie par la SDN trouve ici sa raison profonde.<sup>533</sup> Selon Blanchot, ce n'est que le recours à la force qui puisse imposer l'ordre international et de prévenir la guerre. Cette inquiétude sur la politique concrète, sur les relations internationales au début des années 1930 débouche sur une investigation de la nature propre du sujet de la souveraineté. Celle-ci est mise directement en rapport par Blanchot avec la « révolution nécessaire, à la fois spirituelle et nationale et dont l'imminence ne fait plus de doute : « La révolution spirituelle, la révolution nationale, n'est plus une image ou un symbole. Chaque jour les événements la rapprochent, chaque jour ils la rendent plus nécessaire. Et, peu à peu, ils nous apprennent ce qu'elle sera : dure, sanglante, injuste, notre dernière chance de salut ».<sup>534</sup> Cette rhétorique de l'ultimatum et de la nécessité d'une révolte sanglante, fût-elle « injuste », se rapproche dangereusement des topoï fascisants qui ont accaparé une grande part du discours public dans l'entre-deux-guerres. Il est fort difficile de distinguer la révolution nationale prônée par Blanchot de celle accomplie par les fascistes en Italie et par les nationaux-socialistes en Allemagne ou et de celle qui sera envisagée dans la France de Pétain. En plus, Blanchot lui-même rapproche de manière ambiguë la révolution nationale que la *Jeune Droite* est chargée à réaliser des exploits fascistes : « L'aventure de l'Italie et de l'Allemagne est à cet égard pleine de promesses. Si elle ne nous montre pas quelle révolution nous devons espérer et préparer, elle nous montre que nous pouvons espérer une révolution qui sera notre salut.»<sup>535</sup> La révolution blanchotienne est une anti-révolution dirigée contre l'héritage démocratique de 1789, c'est-à-dire contre la notion de souveraineté populaire et les mécanismes neutralisants de la représentation. En fait, en renversant la position antirévolutionnaire du conservatisme, les articles de Blanchot épitomisent le tournant activiste de l'extrême droite nouvelle, qui place celle-ci dans la

---

<sup>533</sup> Leslie Hill : « 'Not In Our Name': Blanchot, Politics, the Neuter », in *Paragraph*, n° 30/3, 2007, p.144

<sup>534</sup> « La Révolution nécessaire », *Le Rempart*, n° 62, le 22 juin 1933, p. 2

<sup>535</sup> « La crise du socialisme », *Le Rempart*, n° 82, 12 juillet, 1933

proximité de la révolution fasciste qui, elle aussi, participe d'une vaste action de détournement de l'héritage de la Révolution française, comme l'a montré de manière convaincante G. L. Mosse.<sup>536</sup> L'ambiguïté envers l'héritage de '79 et même de la Terreur dans les cercles de la *Jeune Droite* fait que si le contenu de la révolution est abhorré, la forme s'en trouve, au contraire, exaltée, ce qu'on observe dans les discours de Brasillach, lorsque l'écrivain fasciste parle du « bel incendie » provoqué par les jacobins ou dans ceux de Drieu la Rochelle, quand celui-ci fait l'éloge du « républicanisme viril ». (Apud Mosse, op. cit., p. 128).

Après l'Occupation, on a pu assister à la réhabilitation de la Terreur et de la figure de Robespierre par des mouvements collaborationnistes comme le RNP de Marcel Déat. On observe clairement qu'il y a un abîme qui sépare le messianisme marxiste de Benjamin et son appel au mythe de la grève générale et les mesures violentes préconisées par Blanchot. En effet, sa position par rapport au lien entre la force et la loi se rapproche de celle exprimée dans l'article où Maulnier demandait d'unir, dans un seul faisceau, « Les Deux Violences »<sup>537</sup> : celle socialiste-syndicaliste et celle conservatrice nationaliste. Se fondant sur le présupposé que le socialisme soviétique et celui de Blum ont détourné le sens de la révolution, car ils ont promis aux prolétaires la révolte et on les a mobilisés pour la défense de la démocratie (Ibid.), Maulnier écrit en 1936 :

Jamais le moment n'a été mieux choisi pour montrer à une bourgeoisie engluée dans un conservatisme stupide qu'elle ne combattra pour l'ordre qu'en luttant contre l'anarchie sociale et en prenant parti pour ceux qui en sont les victimes ; jamais le moment n'a été mieux choisi pour montrer aux masses qu'elles n'édifieront un monde nouveau, [...] qu'en portant la lutte contre l'ennemi vrai, c'est-à-dire contre les formes politiques et économiques de la démocratie. (Ibid.)

Activer les deux violences, celles de l'ordre et celles de la justice, tel est le but de la *Jeune Droite* et celui-ci suppose la « subversion » de l'Etat par deux «élites

---

<sup>536</sup> George L. Mosse : *La révolution fasciste*, op. cit.

<sup>537</sup> T. Maulnier : « Les deux violences », *Combat*, n° 2, février 1936

disciplinées » : celle du « désintéressement » et celle du « désespoir ». A l'instar de Maulnier, qu'il côtoie dans la rédaction du quotidien *Le Rempart*, et qu'il retrouvera à Combat et à *L'Insurgé*, Blanchot est l'exposant d'une « troisième voie » aux accents anarchistes (Maulnier prêche lui aussi « la violation des lois »), anti-machinistes et antidémocratiques qui attend son salut d'une Révolution nationale. Les prises de position les plus éloquentes de ce point de vue, qui permettent à Z. Sternhell d'affirmer que « Maurice Blanchot fournit [...] la définition parfaite de l'esprit fasciste... », <sup>538</sup> se retrouvent dans les articles consacrés par Blanchot à la doctrine du néo-socialisme. <sup>539</sup> L'auteur suit avec une attention bienveillante l'émergence, au début des années 1930, d'un socialisme-national fondé dans les interventions de Marcel Déat et Henri de Man dans lequel il voit l'accomplissement de la véritable idéologie révolutionnaire. Il accorde même du crédit à la doctrine d'une France « socialiste, nationale, autoritaire et populaire » (Déat cité par Sternhell, *Ni droite ni gauche*, p. 164) dont l'objectif serait de concilier « l'économie capitaliste et celle communautaire » (De Man, *ibid.*) Le néo-socialisme qui « rejette le marxisme, mais qui ne rejette plus la nation » représente une promesse d'une réélaboration de la société sur les bases d'un mouvement de masse vu que « [c]'est avec l'aide de toutes les forces nationales que triomphent les révolutions ». <sup>540</sup>

Mais la troisième voie révolutionnaire-conservatrice n'est pas exempte de contradictions ; si Blanchot admire le mouvement néo-socialiste de Déat qui « renonce aux formes habituelles d'action, aux cadres ordinaires des partis et qui découvre peu à peu pour son compte une pensée politique nouvelle » il ne le fait pas sans réserves envers ce socialisme national qui lui semble encore trop équivoque. En effet, l'ambiguïté n'a jamais quitté la doctrine néo-socialiste et cela dès sa scission avec le SFIO en juillet 1933, lorsque, « épouvanté » par le rapprochement des doctrines participationnistes du fascisme et du capitalisme, Blum fait voter l'élimination des « néos » du parti. L'instinct politique ne semble par lui avoir fait défaut à cette occasion, vu que Marcel Déat, le leader des planistes français, deviendra l'allié de Laval (lui-même ancien député de la SFIO) après

<sup>538</sup> Z. Sternhell : *Ni droite ni gauche, L'idéologie française en France*, op. cit., p. 241

<sup>539</sup> « La crise du socialisme », *Le Rempart*, n° 82, le 12 juillet 1933, « Ce qui menace le socialisme international », *Le Rempart*, n° 89, le 19 juillet 1933, « Les chances du néo-socialisme », *Le Rempart*, n° 130, le 29 août 1933

<sup>540</sup> « Le socialisme marxiste s'effondre », *Le Rempart*, n° 88, le 18 juillet 1933



l'Occupation et mettra en route « Le rassemblement national populaire », fer de lance du fascisme français. Mais, en 1933, Blanchot trouve que les néo-socialistes sont trop timides dans leur rejet de la démocratie. Ainsi, dans le dernier article politique qu'il signe, il entend distinguer la véritable « dissidence » de celle « opportuniste » des néo-socialistes dont « l'histoire si remarquable » lui sert d'apologue auto-justificateur.<sup>541</sup>

La solution de rechange proposée par Blanchot et le groupe des dissidents maurrassiens est la fusion entre la violence anarchique, propre à l'acte pur du refus, et la présence à soi de la communauté nationale, incarnant les valeurs éternelles de l'ordre et de l'enracinement. Cependant, la sortie du politique préconisée dans les derniers textes de 1937 est doublement contradictoire. D'une part, Blanchot doit reconnaître que la nation elle-même s'est séparée de la tâche historique qui lui était propre et qu'elle a été remplacée par son faux-semblant, par un simulacre qui accule les vrais nationalistes à se tourner contre le pays réel. D'autre part, l'utopie révolutionnaire de la refondation de la communauté dans un acte violent se voit mise en question par la nature nécessairement itérative de la Terreur. Il n'y a pas de négation qui ne débouche sur un acte de refondation, de sorte qu'il n'y a pas non plus de véritable rupture qui ne retombe pas dans le cycle de la politique représentative. Derrida le montre clairement dans son analyse de « Zur Kritik der Gewalt », de Walter Benjamin : la distinction entre la violence destructrice, divine, et celle fondatrice du droit, mythique est battue en brèche par le paradoxe de l'itérabilité qui fait que « l'origine doit originairement se répéter et s'altérer pour valoir comme origine, c'est-à-dire pour se conserver ».<sup>542</sup>

---

<sup>541</sup> « On demande des dissidents », *Combat*, n° 20, décembre 1937, p. 154

<sup>542</sup> Jacques Derrida : *Force de loi*, op. cit., p. 104

## V. La question du national-esthétisme

Le cas des critiques de l'extrême-droite française illustre de manière exemplaire la rencontre entre une idéologie esthétisante et le thématisme nationaliste de la souveraineté. D'autre part, elle présente aussi la particularité d'effectuer cette articulation à partir d'une «problématique légitime» héritée de la réaction à la Révolution française. Mais, malgré la présence d'une *Stimmung* commune, la disposition dans le champ idéologique n'est pas homogène dans le cas des écrivains de l'extrême droite et il reste difficile de valider un type-idéal fasciste parmi les modèles littéraires de l'époque. Selon l'hypothèse sociologique formulée par Gisèle Sapiro,<sup>543</sup> on pourrait cartographier le champ du fascisme littéraire français à partir de quatre hypostases (déterminées à partir du croisement des oppositions bourdieusiennes entre position dominante et position dominée dans le champ littéraire d'une part, et entre autonomie et hétéronomie, d'autre part) : les «notables », les « esthètes », les « journalistes » et les «avant-gardistes ». Ainsi, parmi les écrivains qui ont composé, à un moment ou à un autre, avec le fascisme, les «notables» (situés au pôle dominant) seraient les réactionnaires, les maurrassiens fidèles qui, nés avant 1870, sont animés par un esprit de revanche contre l'Allemagne. Parmi eux se trouvent Charles Maurras, Léon Daudet, Henri Massis, René Benjamin, Alphonse de Chateaubriant. Issus pour la plupart des familles de «hobereaux», et activant dans les cercles mondains et académiques, leur sympathie pour le fascisme s'explique par leur culte pour l'ordre et la hiérarchie sociale : en fait, malgré leur soutien pour Franco et pour Mussolini, et après la défaite de 1940, pour Pétain, les «notables» ultraconservateurs n'arrivent pas à assimiler la composante révolutionnaire et étatiste du fascisme. Sur le plan esthétique, les «notables» sont des antimodernistes intégraux qui travaillent à la

---

<sup>543</sup> Pour une approche sociologique des relations entre esthétique et politique dans l'entre-deux-guerres et au-delà, voir Gisèle Sapiro : « Figures d'écrivains fascistes », in *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, Albin Michel, 2003, « Modèles d'intervention politique des intellectuels », in *Actes de la recherche en sciences sociales* 1/2009 (n° 176-177), p. 8-31 et *La guerre des écrivains, 1940-1953*, Fayard, 1999

restauration du modèle classique; comme dans le cas de Maurras, leur esthétique prend une tournure éthique et métapolitique, la nation et l'œuvre d'art étant conçues de manière analogue, comme des entités organiques : «Maurras insiste sur l'affinité entre les règles de la composition classique et le régime monarchique, Massis développe, contre le formalisme artistique, l'idée de l'unité de l'homme qui doit sous-tendre toute œuvre d'art.» (Ibid., p. 204)

Une autre catégorie serait celle des «esthètes», originaires de l'aristocratie déclinante (Henry de Montherlant en est un bon exemple) ou de la grande bourgeoisie intellectuelle (comme Paul Morand, Ramon Fernandez, Alfred Fabre-Luce, Bernard de Jouvenel, Drieu La Rochelle) mais qui n'arrivent pas à occuper, dans les années 1930, les postes de décideurs auxquels leur origine les prédisposait, d'où un certain sentiment de déclassement qui les caractérise. (Ibid. p. 207-208) Ces écrivains sont généralement les adeptes d'une esthétisation de la vie (inspirée souvent par l'œuvre de Nietzsche) et du politique tout en restant les partisans de l'autonomie de l'art et d'une conception élitiste, fondée sur les valeurs de la chevalerie virile, de l'égotisme discipliné et de la communauté initiatique dans lesquels ils voient des remèdes à la décadence démocratique. Montherlant et de Drieu sont les représentants les plus typiques de cet aristocratismes héroïque, qui exalte à la fois l'exubérance sportive des corps dans la guerre, le pacte sacrificiel scellé par le sang et la figure du chef défini comme « l'homme qui donne et qui prend dans la même éjaculation ». Proches en général du *Parti populaire français* de Doriot et des radicaux de droite, les « esthètes » soutiennent le projet corporatiste qui permet de résoudre les contradictions idéologiques propres à leur position sociale sans recourir à la collectivisation et en gardant une antipathie profonde pour la démocratie parlementaire.

Le troisième groupe, celui des «polémistes», partage avec le deuxième nombre de présupposés idéologiques : la nécessité d'une révolution nationale, le penchant pour la violence, la synthèse entre maurrassisme et syndicalisme. Ils s'en distinguent cependant par la position sociale subordonnée et par leur véhémence outrancière. C'est dans ce groupe qu'il faudrait inscrire Robert Brasillach, Lucien Rebatet, Maurice Bardèche, mais aussi Thierry Maulnier. A l'instar des « esthètes » les polémistes dépassent l'étroit conservatisme et la germanophobie de l'*Action française* en s'ouvrant au modernisme de type fasciste et en prônant le pacifisme dans le nouveau contexte de la montée du nazisme en Allemagne. Au pôle dominé, qui serait caractérisé par « une propension à l'hétérodoxie

et à la politisation », on devrait retrouver, selon ce schéma, les écrivains avant-gardistes qui valorisent la fonction subversive de la littérature. Mais, dans le cas particulier du fascisme littéraire français, Sapiro conclut à la non-existence d'une telle avant-garde, vu que l'éclosion des groupements fascisants n'a pas donné naissance à un mouvement littéraire expérimental. Ces groupes ont préféré de recruter soit parmi des écrivains déjà affirmés, soit parmi des écrivains qui avaient mis derrière eux leur engagement avant-gardiste (comme Drieu la Rochelle), soit parmi les néoconservateurs fidèles au classicisme maurrassien, imperméable aux innovations formelles.

Mais, bien que la perspective sociologique permette de retracer la dynamique du champ littéraire «fasciste», elle reste insuffisante. Et cela dans la mesure où la fracture postulée - entre écrivains dominants et dominés ainsi qu'entre partisans de l'autonomie et adeptes de l'hétéronomie de l'œuvre - doit être accompagnée aussi d'une analyse de la «problématique légitime» que chaque producteur transforme de manière créative en fonction de l'habitus qui lui est propre. Aussi, la sociologie de la domination, malgré la postulation du principe de l'autonomie relative de l'œuvre, est focalisée surtout sur les processus externes de légitimation et ne permet pas de comprendre la logique des constructions esthétiques aux yeux des producteurs.

## V.1. Entre Maurras et Kafka

L'inscription de Blanchot lui-même dans le groupuscule des écrivains « polémistes » proto-fascistes ne va pas sans dire car, dès le début, sa position « dissidente » semble avoir supposé un certain écart par rapport aux orientations dominantes. Ainsi, par exemple, lorsqu'il évoque la figure de Blanchot dans le cadre du groupe de la *Jeune Droite* Claude Roy en parle comme d'une figure exotique : « Maurice Blanchot écrivait sur Maurras et Kafka des textes énigmatiques, fascinants, insidieux, et des récits obscurs, biseautés ».<sup>544</sup> Il est moins important que, jusqu'à l'époque dont parle Claude Roy, Blanchot n'a pas écrit de texte sur Kafka ; cette évocation suggère l'ambiguïté de la position de l'écrivain qui, tout en étant un disciple de l'*Action française*, poursuit déjà une pratique littéraire d'avant-garde, ses récits portant les signes d'une influence surréaliste. Et si, selon Sapiro, l'avant-garde est une position non-actualisée dans le cadre du proto-fascisme français, cela signifie que l'écriture de Blanchot peut représenter un hapax dans cette zone.

Si cette conclusion tient à l'analyse, elle devrait être relativisée dans le cas particulier de Blanchot, dont la pratique proprement littéraire dans les années 1930 (« Le dernier mot », « Une idylle », v. ch. IX.3.) fournit un exemple paradoxal de contenu anti-utopique et de forme novatrice, non sans rapport avec les innovations du surréalisme et de l'expressionnisme. Il convient donc de distinguer, à l'intérieur du groupe des « polémistes », entre au moins trois positions : celle de Brasillach et de *Je suis partout*, qui évolue vers une position de plus en plus antisémite et radicale, celle de Blanchot et de Maulnier à l'époque de *Combat* qui est manifestement plus équivoque et qui projette l'utopie d'une souveraineté culturelle de la nation et, finalement, celle de Blanchot après 1938, qui se retourne vers une révolution littéraire, qui rabat l'acte de libération sur le travail du signifiant. La tension entre ces deux positions est relative et circonstancielle et,

---

<sup>544</sup> Claude Roy : *Moi je*, apud Kessler : Op. cit., p.345

malgré quelques nuances supplémentaires apportées par le groupe de Maulnier, elle reste à l'état virtuel.

Cependant, après 1940, Blanchot devient la cible de ses anciens compagnons de route qui l'accusent d'avoir toujours travaillé pour les Juifs ; aussi, *Thomas l'Obscur* sera dénoncé, dans *Je suis partout*, en tant qu'exemple de « l'art juif dont il se réclame ». <sup>545</sup> Comme Blanchot n'écrit plus d'article explicitement politique après 1938, c'est sur le plan de l'esthétique que cet écart se manifeste comme résistance progressive à la logique de la clôture (communautaire et esthétique) qui sous-tend les positions critiques de Brasillach et de Maulnier.

En même temps, c'est aussi la pratique littéraire de Blanchot qui sera mise en cause par les auteurs de *Je suis partout*, pour lesquels *Thomas l'Obscur* trahirait non seulement « la mauvaise foi de l'auteur » mais aussi une conception antinationale de la littérature, qui porte l'empreinte d'un « surréalisme sans piquant » et qui fait « du Rilke sans poésie ». <sup>546</sup> Le roman de Blanchot qui, selon l'auteur de la note, serait peuplé par « des larves inconsistantes [qui] passent dans une sorte de brouillard humide » s'opposerait à l'art véritable, c'est-à-dire néoclassique.

Mais, malgré ce dogmatisme, le cadre doctrinaire des critiques néoconservateurs tolère une certaine variation à l'intérieur des mêmes thèmes. Ainsi, Thierry Maulnier, par exemple, occupe une position identifiable par sa dimension méta-nationaliste et spiritualiste basée sur une conception purifiée et élitiste de la littérature qui élide toute notion d'engagement.

A la différence de Brasillach, qui dans son livre sur *Corneille* (1938) <sup>547</sup>, colle à l'œuvre du dramaturge classique l'étiquette d'« écrivain fasciste » avant la lettre, Maulnier, dans son *Racine*, <sup>548</sup> soutient que l'œuvre de celui-ci n'est pas sociale dans le sens « vulgaire » du terme et que l'auteur de *Phèdre* n'est surtout pas un « stimulant d'énergie, un guide national, un ouvrier de son unité ». La politique de Corneille, dans la lecture de Brasillach, est définie par un nationalisme poussé au point le plus incandescent de la

---

<sup>545</sup> « Note sur Thomas l'Obscur », *Je suis partout*, n° 534, 18 octobre 1941, p. 8

<sup>546</sup> Ibid.

<sup>547</sup> R. Brasillach : *Corneille*, Fayard, 1938

<sup>548</sup> T. Maulnier : *Racine*, Gallimard, 1934

revendication identitaire, par un autoritarisme antiparlementaire sans faille, par l'espoir placé dans les valeurs de la jeunesse, de la foi et du sacrifice pour la communauté. En contraste, pour Maulnier, le remède à la crise moderne n'est pas en premier lieu de nature politique mais bel et bien « spirituelle ». C'est pour cette raison que si Racine indique bel et bien une alternative à la décadence nationale, s'il « unit en lui tout ce qu'il y a d'irremplaçable dans une civilisation dont nous défendons les restes », s'il constitue « un des moments éblouissants de cette culture qu'il s'agit de maintenir, et de la seule race qui puisse en avoir la charge », cela n'a pas lieu parce que l'auteur de *Bérénice* exposerait un politique proto-fasciste avant la lettre, fondée sur le culte de la race et du chef.

Au contraire, Maulnier prend le soin de dissocier Racine des valeurs du nationalisme et du césarisme, en précisant qu'il n'est pas possible de draper les personnages raciniens « du costume national, de leur donner la chevelure, ou la carrure, ou le profil d'un peuple ou d'une race, de mettre dans leurs mains des drapeaux ou d'emblèmes ». (Ibid. p. 12). Selon Maulnier, Racine constitue l'exemple parfait de la gratuité esthétique :

Voilà ce qui distingue Racine de Corneille, voilà pourquoi Napoléon préfère Corneille, et pourquoi Corneille l'emporte, joué sur le forum romain. Les dictateurs plébéiens se déconcertent devant cette humanité inutilisable, dédaigneuse de donner au spectateur des leçons ou des consignes... (Ibid. p. 12)

Cependant, il ne faudrait pas conclure hâtivement à un clivage initial qui séparerait les positions de Maulnier et de Brasillach. En fait, les deux critiques se sont partagé la même page de l'*Action française* et ils ont soutenu le même combat, bien qu'avec des accents différents. Ainsi, dès 1932, Brasillach signale l'apparition de premier livre de Maulnier avec un certain enthousiasme qui ne semble pas avoir fléchi tout au long des années 1930: « L'homme pour lequel Thierry Maulnier combat est justement un homme attaché à la terre, qui appartient à une race, qui a un corps, des traditions, qui vit, enfin. C'est l'homme pour lequel ont toujours combattu un Maurras, un Barrès. »

Même lorsque Maulnier défend aussi une séparation radicale entre le langage commun et celui littéraire,<sup>549</sup> cette position néo-moderniste peut être conciliée avec le maurrassisme et n'entraîne pas une réévaluation de l'avant-garde. Maulnier ne fait pas vraiment opinion séparée par rapport à l'orthodoxie prônée par les maîtres à penser de l'*Action française*, pour lesquels la poésie de Mallarmé reste le symbole même de la décadence. Selon Maulnier, l'enjeu fondamental du classicisme racinien, qu'il s'agit de sauver des lectures formalistes, est de fournir le modèle d'un national-esthétisme défini par une poétique de l'intensité. Dans le livre de Maulnier, le référence à Racine fonctionne presque de la même manière que la renvoi à Hölderlin dans les textes heideggériens, car dans les deux cas, la charpente d'une communauté nationale a pour épure le modèle du classicisme grec, réinterprété comme une alliance entre l'instinct dionysien et la pureté formelle, entre la beauté et la violence. La tâche assignée par Maulnier à la littérature est implicitement la formation d'un « peuple poétique » à l'image des Grecs anciens, détenteurs du «secret d'une poésie constante et diffuse, qualifiant et transfigurant la vie même» (Ibid. p. 145).

Ainsi, Maulnier peut affirmer, au sujet des dernières œuvres de son auteur de prédilection, que « la tragédie sacrée offre à Racine ce qu'il avait demandé et presque arraché malgré elle à la tragédie profane, le moyen de créer la communion des acteurs et des spectateurs dans le service d'un même culte. Cette communion n'a plus lieu au profit d'une croyance ressuscitée, mais de ce qu'il y a de plus actuel dans la croyance présente.» (Ibid. p. 258) Dans cette lecture imprégnée de théories de Nietzsche, l'œuvre racinienne est une incarnation d'une beauté violente (p. 202) et d'une « pureté effrayante » (« pureté non seulement de l'art, et du style, et de la forme, mais de l'homme même livré aux sentiments les plus grands et les plus dangereux, sans que rien en altère la violence... », Ibid. p. 202) qui préfigure une belle communauté et une humanité neuve.

Selon l'avis de David Carroll, Maulnier construit une stratégie paradoxale dont le but est d'affirmer la supériorité de la culture purement française sur les autres, stratégie qui présuppose la dissociation radicale des déterminations raciales et biologiques des conditions de l'œuvre d'art. Ce type de «fascisme spiritualiste » se propose de concilier le

---

<sup>549</sup> Maulnier définit l'écrivain comme celui qui s'oppose à la transparence du langage commun, en «violant» les mots afin d'attirer l'attention sur leurs qualités matérielles : «Alors que le langage commun comporte une indication, un appel, un renseignement, un mot de passe, le langage artistique propose des objets du monde à une contemplation pure, il attire l'attention sur leurs qualités les plus inutilisables.»



biologisme (malgré son antipathie pour le nazisme), et un spiritualisme national-esthétique qui présente des points de contact avec celui promu, dans la même époque, par Heidegger dans ses cours sur les hymnes de Hölderlin. Selon Maulnier, si « la patrie de la poésie française est moins la France que la littérature elle-même », c'est parce que la francité de la poésie et du peuple lui-même se détermine - dans les deux cas - comme le terme d'un processus de purification spirituelle capable d'effectuer une totalité politico-esthétique.

On peut parler d'un méta-politique de la littérature chez Maulnier dans la mesure où la purification poétique et celle nationale sont des opérations homologues qui contribuent à la renaissance de la communauté. Apparemment, cette métapolitique de l'art n'est rien de plus qu'une réitération du nationalisme classique, sans liens directs avec la révolution fasciste qui lui est contemporaine. En fait, Maulnier propose une forme de méta-fascisme qui ne se constitue en une critique intérieure de celui-ci dans la mesure où elle avance dans le sens d'une spiritualisation des fondements biologiques de la communauté, sans que ceux-ci soient mis en question : l'adhésion de l'individu au destin de la nation se fait, conformément à l'auteur d'*Au-delà du nationalisme*, en vertu de ses liens avec le sol, le sang et la langue. (Ibid. p. 62)

Par ailleurs, s'il met en doute l'existence d'un *genius loci*, Maulnier le fait au nom d'une conception qui allie l'élitisme à un certain racisme culturel. Les œuvres d'art ne sont pas les produits d'un pouvoir collectif obscur, elles sont le lieu de rencontre entre la singularité « dans ce qu'elle a de plus rebelle aux communes mesures, de plus incomparable », la création littéraire comme « puissance d'exception » et le langage général d'une nation, « le témoignage d'une race d'hommes dont les représentants les plus exceptionnels eux-mêmes portent en eux les vertus et les défauts, [...] comme ils en ont la stature, la forme des pommettes, les cheveux châtons ou bruns ».<sup>550</sup> Publiées en 1942, dans l'*Action française* devenue collaborationniste, ces lignes laissent peu d'espace au doute quant aux relations de Maulnier avec l'idéologie vichyssoise. Malgré leur proximité initiale avec la pensée de Maulnier, les textes critiques de Blanchot suivent une trajectoire distincte à partir de la fin des années 1930. En fait, on pourrait distinguer trois étapes dans son activité de critique littéraire d'avant la Libération. Dans la première, Blanchot se rapporte à la clôture identitaire dont le principal opérateur fut, dans ces années, le

---

<sup>550</sup> T. Maulnier : *La France, la guerre et la paix*, Lyon, Lardanchet éd., 1942, p. 26

culturalisme maurrassien. L'idéal classique surdétermine la clôture ethno-nationale tout en s'opposant à la transparence des rapports contractuels ; la souveraineté de la littérature est, dans cette période, la contrepartie de la souveraineté obscure de l'âme de la nation.

Dans une deuxième période qui se situe à la fin des années 1930, Blanchot commence à subvertir subrepticement le classicisme maurrassien : dans un premier moment, qui est celui de sa plus grande proximité par rapport au fascisme spiritualiste, il envisage l'alliance harmonique entre la violence originaire, l'acte de refus transpolitique et l'ordre conservateur dont l'épitomé est la « perfection » transcendante de l'œuvre littéraire. Mais ce passage « De la révolution à la littérature » subvertit la tradition maurrassienne qui équivaut tout processus révolutionnaire à la forme rousseauiste, jacobine et romantique de destruction de la souveraineté de droit divin. Cependant Blanchot ne se sépare par pour l'instant de l'idéal classiciste de la perfection formelle ni de l'esthétisation métapolitique de l'œuvre d'art propre à Maurras qui postule la continuité entre le régime politique et celui poétique.

Le « nous » comme signifiant d'une communauté murée apparaît, par exemple, dans le compte rendu<sup>551</sup> consacré par Blanchot à l'*Essai sur la France*.<sup>552</sup> Dans ce livre, le philologue Ernst Robert Curtius appelait à la redécouverte de l'héritage européen comme base fondamentale d'un dialogue franco-allemand. Par ailleurs, Curtius y décrit le national-esthétisme qui caractériserait la notion, typiquement française de « civilisation ». D'après Curtius, ce mot désigne une forme paradoxale d'attribution identitaire (ou bien, dans les termes de l'auteur, une) dans laquelle se confondent de manière inextricable le messianisme universaliste et le particularisme le plus conservateur.

Les fondements théoriques de la droite nationaliste, représentée notamment par *L'Action française*, reposent selon l'auteur allemand sur la « fusion émotionnelle » de la mystique catholique (illustrée, comme chez Péguy, par la dévotion à la figure de Jeanne d'Arc) et le culte de la civilisation - dernier rempart contre la barbarie (exemplifié par l'idéologie des *Expositions mondiales* de 1889 et 1900). La réponse de Blanchot est une défense du maurrassisme (l'auteur de *L'avenir de l'Intelligence* est convoqué non seulement en tant que précurseur, mais presque comme un prophète, p. 363) qui s'inscrit

---

<sup>551</sup> « La culture française vue par un Allemand », *La Revue française*, n° 10, le 27 mars 1932, p. 363-365

<sup>552</sup> E. R. Curtius : *Essai sur la France*, trad. J. Benoist-Méchin, Grasset, 1932

dans le courant nationaliste germanophobe, illustré, au début des années 1930, par l'essai de Henry Massis, *La défense de l'Occident*, mais aussi par les interventions des représentants de la *Jeune Droite*.

Blanchot annonce dans cet article les grandes lignes de la doctrine qui sera exposée par Maulnier dans ses livres sur Racine et dont la thèse fondamentale est que le classicisme français n'est pas l'expression d'un esprit de « clarté », mais celle d'une vision essentielle où l'« homme éternel s'y unit sans effort à la destinée d'une personne vivante et, par une étrange merveille, semble recevoir des aspects accidentels et divers auxquels il se prête, un surcroît de nécessité. » (« La culture française », *ibid.*) Il est surprenant que la définition donnée à la littérature par Blanchot, dès ses débuts journalistiques, entretient un rapport privilégié avec une certaine obscurité. Aussi, ce refus de la clarté, du classicisme rationaliste - est très explicitement mis en rapport avec la position antidémocratique : car, se demande Blanchot, « on ne voit pas comment définir cette clarté autrement que par le recours à une sorte de suffrage universel : elle ne dépend pas des réussites de l'esprit qui refuse toute confusion, toute commune faiblesse ... »<sup>553</sup>

Dans cette première période, l'obscurité est exaltée au nom des qualités inhérentes à l'esprit national que Blanchot identifie, dans un discours qui reprend la lettre même des textes de Maurras, avec la « pureté, [la] simplicité, ou encore [la] lumière, [la] **flamme** (*je souligne*) subtile » (« La culture française... », p. 364). Les considérations de Blanchot sur le « préjugé de la clarté qui n'a pas fini d'égarer les écrivains et les critiques » font écho à la définition du mot proposée par Maurras dans son *Dictionnaire politique et critique* :

Le préjugé a peut-être causé quelques maux aux lettres françaises. Sous prétexte d'y faire régner un jour égal, on y a souvent fait le vide. Je me défie d'un certain aspect de la clarté qui recouvre parfois de lamentables confusions. [...] Je me méfie de la clarté, de la limpidité, si elle nuit à la lumière véritable, je me méfie du facile s'il va contre le simple (chose grande et profonde) ; et je me méfie de tous les genres qualifiés d'éminemment français s'ils doivent amollir ce nerf, cette vigueur, cette

---

<sup>553</sup> « La culture française vue par un Allemand », *La Revue française*, n° 10, le 27 mars 1932, pp. 364

**flamme** (je souligne) sérieuse de notre esprit classique qui est le meilleur du vrai fond de notre esprit national.<sup>554</sup>

Il est encore plus surprenant de repérer dans la définition proposée par Blanchot en 1932 les constantes fondamentales de sa conception de la littérature qu'on peut retrouver également dans *L'Espace littéraire* (1955), dans *L'Amitié* (1971) et dans *La communauté inavouable* (1983). En effet, dans l'article sur Curtius la littérature se présente à la façon d'«un mouvement lointain et indistinct, le bruit infini d'univers qui tient en suspens toute grande œuvre, révèle la présence obscure, mais active d'une philosophie ». Ce mouvement qui ne se rend « ni à l'intelligence, ni à l'esprit de finesse », « ne cédant qu'à l'amitié ». (Ibid.) Il suffit de comparer ces formules avec d'autres, postérieures de quelques décennies, pour mesurer l'étonnante constance du lexique blanchotien.

Et pourtant, cette apparente cohérence cache une discontinuité profonde entre les textes blanchotiens, en fonction de leur date d'apparition : en aval et en amont de la date charnière 1942. Si, à partir de *Faux pas* (1943), la pureté et l'obscurité du langage littéraire sont associées de manière constante avec l'entreprise de Mallarmé, la référence à l'auteur royaliste étant oblitérée, dans l'article de 1932. Au contraire, à cette date, l'hypotexte de l'article de Blanchot est fourni par l'œuvre critique de Maurras, pour lequel d'ailleurs le poète de *L'Après-midi d'un faune* marque « un moment de décomposition »<sup>555</sup> dans l'histoire de la poésie nationale.<sup>556</sup>

La surdétermination antidémocratique et conservatrice des considérations de Blanchot est explicite : si celui-ci bat en brèche la notion de clarté littéraire, c'est parce que celle-ci lui semble reproduire la dérive démocratique du monde moderne, étant liée au « désir de toucher le plus grand nombre sans fatigue » :

Car on ne voit pas comment définir cette clarté autrement que par le recours à une sorte de suffrage universel : elle ne dépend pas des réussites de l'esprit qui refuse toute confusion, toute commune faiblesse ; les dieux, ni les Muses n'y sont pour rien. Elle se mesure plutôt aux abdications que consentent la

---

<sup>554</sup> Charles Maurras : *Dictionnaire politique et critique*, Cité des Livres, 1931-34, p. 236

<sup>555</sup> Charles Maurras : « La poésie de Mallarmé », 1898, dans *Œuvres capitales*, III, Flammarion, 1954

<sup>556</sup> Voir aussi l'article de Nadia Amara : « Maurice Blanchot : quelques enjeux idéologiques et esthétiques d'une première époque critique », dans *Revue d'Histoire Littéraire*, n° 3, 2005

médiocrité, la paresse ou les sommeils d'Homère dont quelques auteurs ne sont jamais sortis. (Ibid., op. cit. p. 364)

Aussi, les considérations de Blanchot sur la littérature française comme expression de l'«homme éternel» se situent dans la lignée directe de ce qu'on pourrait appeler l'impérialisme culturel de Maurras. Pour l'auteur conservateur, «l'esprit classique est à la fois la tradition du genre humain et celle de notre groupe ethnique particulier» et que cette tradition classique et nationale reflète le goût de «l'homme parfait» :

Il y a un homme parfait. Je veux dire qu'il n'est pas difficile de concevoir un homme qui remplisse exactement l'idée de notre condition commune et qui puisse nous servir de modèle à tous. On me pardonnera de ne point décerner à cet être fictif, et cependant plus vrai que tout, le sobriquet de Beau Idéal; on se sert de ce mot toutes les fois que l'on veut parler allemand ...<sup>557</sup>

D'après Maurras, la tradition classique française de l'«homme parfait» est perpétuellement menacée précisément par ces barbaries que «les romantiques français ont tirées tantôt de la logique de leur folie et tantôt des lettres anglaises ou allemandes» et qui, antérieurement, ont contaminé l'Antiquité. Dans les temps modernes, cette action a été continuée par le protestantisme, qui, par l'intermédiaire des «Bibles de Wicleff, de Luther, de Jean Hüß, pleines d'hébraïsmes» a «imprégné la langue des Allemands, des Anglais, des Tchèques, à peine formée» et cela a eu pour effet de «repousser du côté des origines tout ce qui venait de Scythie.» (Ibid. p. 21)

Le maurrassisme de Blanchot se manifeste, comme chez Maulnier, dans une conception éthérée de la littérature, dont la «souveraineté» incontestable est directement liée à l'idéologie de l'«homme éternel» et à l'impérialisme culturel (justifié par une mission civilisatrice) de la France. L'œuvre de Maurras, en montrant «l'affreuse destinée, l'avilissement ou la misère que notre âge préparait à l'Intelligence» devient une instance légitimatrice de la «royauté dont on investit les lettres», qui «a subi au cours des siècles des atteintes assez graves et n'a été réellement que pendant quelques années où la littérature fut souveraine, plus encore que les écrivains, rois.» (Ibid.)

---

<sup>557</sup> Charles Maurras, «Sur la critique», op. cit., p. 19

Mais dans les critiques postérieures, Blanchot quitte l'orthodoxie maurrassienne en appelant à la fusion entre la Terreur littéraire et la clôture ou la « perfection » classiciste de l'œuvre. Si les textes littéraires subissent une relative éclipse entre 1933 et 1937, période dans laquelle prolifèrent les interventions activistes appelant à des « mesures sanglantes », à la fin de cette période Blanchot inaugure sa collaboration à *L'Insurgé* (où il signera, chaque semaine, un article politique et une chronique littéraire) par un texte dont le titre est symptomatique : « De la révolution à la littérature ».<sup>558</sup> Dans cet article, les appels à la Terreur seront relayés par une métapolitique de l'art comme forme de résistance à la colonisation intérieure de la nation. Ce projet représente aussi une alternative à l'instrumentalisation politique de l'art par la révolution communiste ainsi qu'à la révolution poétique des avant-gardes.

Ainsi, pour Blanchot, l'acte révolutionnaire le plus simple cesse de renvoyer à des actions sanglantes, son référent étant plutôt l'œuvre d'art autonome. Cette alternative rejette la subordination de l'art aux conditionnements révolutionnaires, car il ne doit absolument pas porter ou incarner « quelque affreux masque de la politique ». Au contraire, « c'est le signe d'un temps littérairement très affaibli que la littérature ne se contente pas de ses propres passions et y ajoute de représailles de clans ».

L'autonomie de l'art par rapport aux injonctions publiques devrait être indiscutable mais « si ce qu'on appelle basement la politique doit être sans pouvoir sur l'examen d'une œuvre qui tire son existence d'autre chose que la politique, là s'arrêtent les prétentions à l'indépendance » car, ajoute-t-il, il y a de certes « affinités [...] entre la notion de révolution et les valeurs de la littérature ». Le réalisme-socialisme est rejeté en tant qu' « académisme sans tradition et sans honneur » qui soumet l'œuvre à un commandement qui lui est extérieur. Blanchot refuse la politisation de l'art dans laquelle Walter Benjamin voyait un remède au fascisme. Également, du point de vue de Blanchot, « il n'est pas [...] de corruption plus grande que d'accepter avec une passivité impure le travail déjà fait contre un système politique et contre une société. »

L'esthétisation du politique s'accomplit dans ces textes comme synthèse entre la violence originaire et l'inconditionnalité de l'œuvre. Le principe de la politisation de l'art serait d'ailleurs partagé par le libéralisme, mais aussi par la culture de « la Russie

---

<sup>558</sup> *L'Insurgé*, n°1, 13 janvier 1937, p. 3

soviétique et l'Allemagne hitlérienne » où « l'artiste collabore à la destinée générale en recevant d'une réalité qui le commande, l'Etat, les thèmes mêmes de sa création. Il doit faire œuvre personnelle en s'assimilant. Il est astreint aux choses plutôt qu'il n'est réconcilié avec elles ». Ainsi, le totalitarisme devient « la contrepartie exacte du rationalisme libéral où l'artiste pense se rejoindre en sortant du monde et ne saisit qu'un fantôme ». <sup>559</sup>

L'auteur met sur le même plan la surdétermination de la révolution sociale et celle du travail formel comme autant des négations de la souveraineté esthétique. Dans les deux cas, il s'agirait d'un simulacre de révolution car la tradition du nouveau n'est pas plus révolutionnaire que celle du réalisme socialiste :

Mais n'est pas davantage révolutionnaire, à un point de vue tout opposé, un art qui, en tant qu'art, se prétend nouveau. Les révolutions littéraires sont assurément peu de chose, ou si elles sont quelque chose, elles le doivent à des luttes de théories, à des batailles de critiques, à des changements de doctrine, à tout ce qui est étranger à l'œuvre qui se fait et présent seulement dans l'œuvre accomplie. (Ibid.)

La surenchère du nouveau constitue pour Blanchot le contraire même de la révolution artistique pour la raison que l'innovation représente « ce qui n'est pas assimilé, le contraire de la perfection ». Celle-ci doit être d'une part conçue comme l'antithèse de l'historicité, comme purement gratuite et idéale, étant liée à l'idée de l'humanité tragique propre aux œuvres de Sophocle et de Racine ; le clin d'œil à la doctrine esthétisante de Maulnier suffit de situer la visée conservatrice de Blanchot :

C'est un fait que l'homme de Sophocle, l'homme de Racine, l'homme de la littérature est magnifiquement indifférent aux aventures de l'espèce. En dehors des décadences et des renouveau il se transforme de chef-d'œuvre en chef-d'œuvre par une filiation personnelle et incorruptible. Il est à l'égard des vicissitudes humaines comme l'idée de Platon à l'égard de la poussière agitée des choses. (Ibid.)

---

<sup>559</sup> « Penser avec les mains de Denis de Rougemont », *L'Insurgé*, n° 3, le 27 janvier, p. 5

Mais si l'œuvre « n'est pas révolutionnaire dans la mesure où elle se contente d'accepter le travail de révolution sans y collaborer par ses ressources propres et si elle n'y collabore pas nécessairement dans la mesure où elle prétend à une nouveauté technique », elle l'est par la force d'opposition « qui s'est exprimée dans l'œuvre même et qui est mesurée par le pouvoir qu'elle a de supprimer d'autres œuvres ou d'abolir une part du réel ordinaire ainsi que par le pouvoir d'appeler à l'existence de nouvelles œuvres... » (Ibid.)

Cette résistance, cette « puissance qui est vraiment révolutionnaire » est l'apanage de l'œuvre qui fait coïncider la violence obscure, anarchique, avec la perfection classique :

Leur action [celle des œuvres classiques] est obscure et presque toujours peu prévisible. Mais la violence, parfois cachée où elles durent, la tension où elles nous contraignent, l'acte de libération qu'elles nous font désirer par la perfection où elles nous portent (Ibid.)

Lorsque Blanchot entend soustraire l'œuvre révolutionnaire à l'emprise de la politique, il peut le faire dans la mesure où celle-ci se confond de manière restrictive avec « l'esprit de parti » en général qu'il impute aussi bien à la gauche qu'à la droite. Non sans rapport avec ces refus, chez Blanchot et Maulnier le national-esthétisme s'accompagne du rejet des alternatives représentées d'une part par l'avant-garde et, d'autre part, par le conservatisme (qui s'oppose à la « continuité de la vie »).<sup>560</sup>

L'alternative esthétique-politique que Blanchot offrira sera donc une de type « troisième voie » qui consistera dans une fusion comparable à celle entre le nationalisme et le socialisme, entre le sublime sorélien et l'utopie traditionnaliste. Cette esthétique révolutionnaire-conservatrice reproduit la logique qui pousse Maulnier à envisager la synthèse artistique de l'impulsion dionysiaque et de celle apollinienne.<sup>561</sup> Pour l'équipe de *Combat* et de *L'Insurgé*, c'est l'art classique qui achève la perfection révolutionnaire. Comme il devient évident à l'occasion de l'Exposition internationale de 1937, le style qu'il s'agit d'opposer à l'art « pompière » promu par le *Front national* est celui des

---

<sup>560</sup> Thierry Maulnier : « Les Conservateurs », *Combat*, N° 5, Mai 1936

<sup>561</sup> Mark Antliff : « Classical Violence: Thierry Maulnier, French Fascist Aesthetics and the 1937 Paris World's Fair », in *Modernism/modernity*, Volume 15, n° 1, January 2008, p. 45-62



sculpteurs comme Maillol et Despiau, dont le classicisme est à la fois essentiellement français et essentiellement grec.

Le but des néo-nationalistes est de créer un mythe identitaire qui transcende l'opposition des classes dans une synthèse idéale mythique, qui, comme l'ont montré Nancy et Lacoue-Labarthe dans le cas du nazisme, est le résultat d'une action d'appropriation des moyens d'identification qui suppose la référence à un idéal classique. Mais, si pour les Allemands le recours à la Grèce mythique est problématique cela arrive précisément parce que l'origine grecque a été en quelque sorte compromise par le classicisme français ; les nationalistes allemands doivent donc se revendiquer d'une « autre » Antiquité, nocturne, dionysiaque, sacrificielle. Or, si la tâche des nationalistes français semble plus facile, pour eux aussi il s'agit d'inventer un autre Grand Siècle, soustrait à l'académisme, dans lequel ils puissent retrouver un amalgame, qui, selon Wilhelm Reich, serait spécifique du fascisme : celui entre les impulsions séditieuses et les doctrines réactionnaires.

Chez Blanchot, l'exigence totalisante débouche en dernière instance sur l'endossement d'une poétique proprement fasciste qui exalte la force de la création mythique et qui élève les instincts les plus obscurs à l'unité harmonieuse de la belle œuvre. D'après Blanchot,

... le fascisme, en effet, plutôt qu'un système de gouvernement, est un système de pensée. C'est à la fois une philosophie, une religion, un mouvement poétique. C'est la pétition de grandes espérances, l'ébranlement de mythes, l'appel de la conscience obscure. [...] Sa force est d'être réellement en harmonie avec des régions profondes de l'âme humaine. »<sup>562</sup>

La « supériorité du fascisme » est avant- tout d'ordre esthétique, car elle réside « dans un style que forgent l'héroïsme et l'honneur et qui brille d'éclairs innombrables. C'est une sorte de philosophie de la forme. C'est une création dont la littérature et les arts tirent des mythes qui sont beaux.» (Ibid.)

Mais la perfection formelle n'épuise pas les ressources du fascisme : dans un des textes sur Denis de Rougemont, Blanchot rend éloge à Maurras de s'être opposé à la

---

<sup>562</sup> «L'opéra politique par Henri Pollès», *L'Insurgé*, n° 35, le 8 septembre 1937, p. 5

guerre contre l'Italie mussolinienne ; le maître a démontré non seulement l'absurdité d'un front antifasciste en « empêchant une guerre folle » voulue par un régime insensé, mais aussi il a doté cette pensée de la « puissance d'agir ». La « réhabilitation de la force » constitue un des thèmes récurrents de Blanchot dans cette époque ; mais aussi, à partir de cette période, la révolution passe nécessairement par le travail esthétique. Cette évolution n'est pas, comme on l'a interprétée habituellement, le symptôme de la dépolitisation, mais elle constitue plutôt la transposition, au niveau de la théorie littéraire, de la contradiction principale de la position politique des révolutionnaires-conservateurs : c'est le moment où Blanchot porte au point d'incandescence le débat en sourdine qui l'oppose à Maurras.

En effet, dans *Romantisme et Révolution* (1922),<sup>563</sup> Maurras s'applique à démontrer l'identité profonde des deux courants, en s'opposant en cela à Taine, qui voyait dans la liberté abstraite apportée par la Révolution l'accomplissement du totalitarisme langagier propre au classicisme. Loin d'être une libération, la Révolution ne fait que soumettre les individus à la rigueur dont le modèle est la période classique qui constitue un ensemble clos et complet dans lequel le mot individuel ne possède aucune autonomie. De manière analogue, pour Taine, « à la souveraineté du roi, le Contrat social substitue la souveraineté du peuple. Mais la seconde est encore plus absolue que la première, et, dans le couvent démocratique que Rousseau construit sur le modèle de Sparte et de Rome, l'individu n'est rien, l'Etat est tout ».<sup>564</sup>

Au contraire, Maurras s'emploiera à romantiser les Révolutionnaires (et Rousseau en particulier) : « c'est dans le Contrat de Rousseau, plutôt que dans l'Art poétique de Boileau, qu'on a la chance de découvrir les idées directrices de Robespierre » et le premier est le produit de la rencontre entre l'esprit classique et celui « hébreu et germain » de la Réforme étant aussi celui qui a fomenté le désordre romantique. Nourri de « révolté hébraïque », celui-ci a introduit à lui seul une césure dans la belle cohérence organique de la nation :

...à Rousseau s'interrompent chez nous certaines mœurs de l'esprit,  
certaines polices de goût, comme certaines coutumes et traditions de l'Etat :

---

<sup>563</sup> Charles Maurras : *Œuvres capitales*, II, Flammarion, 1954

<sup>564</sup> H. Taine : *Les Origines de la France contemporaine*, 1875, cité par L. Jenny : *Je suis la révolution*, op. cit., p. 128

son Héloïse, ses Confessions, l'attitude et la conduite de sa vie nous ramènent (c'est un véritable retour) à ce règne de la « nature » dont l'affectation procura la sensibilité romantique ; sa Profession de foi réduit la vie religieuse au dieu intérieur sans culte ni prêtre de la logique protestante ; sa politique va soumettre la France à la doctrine qui détruit la monarchie et qui rêve la république.<sup>565</sup>

Lorsqu'il propage ce « principe nouveau-né de la souveraineté absolue d'une volonté humaine quelconque » (Ibid.), Rousseau accomplit une expérience révolutionnaire individuelle dont le Jacobinisme ne serait que la répétition et dont la Contre-révolution elle-même ne constituerait que le négatif. En même temps, Maurras postule la genèse quasi-simultanée de la Révolution littéraire et de celle politique qui sont également les ferments de la subversion :

.. la première Révolution a fait fermenter le Romantisme, et le Romantisme, à son tour, a inspiré nos autres Révolutions. Les jeunes écrivains d'avant 1830 en fournissent un bon exemple : leur goût littéraire, les éloignant des mœurs et des idées classiques, ébranla leur fidélité à la royauté établie ; à peine commencé, le gouvernement de Charles X provoquait leur aversion, qui ne cessa de croître ; Juillet les exauça ou les délivra. (Ibid., p. 40)

Le parallélisme entre la subversion politique et celle littéraire est net. Maurras insiste sur la correspondance entre la technique littéraire romantique et la souveraineté populaire : « la langue outragée, le rythme torturé, ce royaume des mots où la subversion engendrait l'ataxie », « une littérature individualiste [qui] tend à supprimer tout autre lecteur que l'auteur » déterminent l'émergence d'un « système social qui oppose le citoyen à l'Etat et, au nom d'un Etat meurtrier de lui-même, provoque tour à tour aux fureurs de l'insurrection ».

L'isotopie propre au vocabulaire politique et de celui littéraire met en évidence la proximité inextricable de deux régimes conjuguant « liberté divine du Mot, liberté souveraine du Citoyen, égalité des thèmes verbaux ou des éléments sociaux, vague fraternité créant le 'droit' de tous et leur droit à tout ». Comme l'avait déjà affirmé Hugo, les mots sont république. La poétique du Romantisme est donc indissociable de la

---

<sup>565</sup> Charles Maurras : Œuvres capitales, op. cit., p. 37

déraison égalitaire qui fait que tous soient souverains, que l'Etat fondé pour établir l'unité soit le produit des divisions partisans, que les lois soient des « banales émanations d'une volonté provisoire ». (Ibid., p. 52). Vers la fin des années 1930, Blanchot renverse cette tradition antirévolutionnaire, la métapolitique qui lui succède étant mieux adaptée aux exigences du temps.

## V.2. Collaboration et contestation

Après l'Occupation et l'avènement de la Révolution nationale, qui deviendra provisoirement la doctrine officielle du régime de Vichy (jusqu'en 1942), les vœux politiques de Blanchot semblent exaucés : et en effet, c'est sous sa direction que paraissent quelques éditoriaux dans *Aux écoutes* qui accueillent la révolution nationale du Maréchal Pétain comme une dernière chance de salut. « Si elle échouait, ce serait la fin de la France ». Cette phrase paraît le 20 juillet 1940, dans le journal placé par l'exilé Paul Lévy sous la responsabilité par Blanchot. Pourtant, malgré son implication dans *La Jeune France*, son rôle ambigu qu'il a failli de jouer dans la tentative de captation de la NRF par le régime de Vichy, sa participation au très vichyssois *Journal des débats*, la position de Blanchot n'est pas celle d'un collaborateur du régime. Au contraire, c'est à partir de 1942 que toute tentative de « ses servir de Vichy contre Vichy » fait place à un retrait qui conjugue l'appel au silence, l'abandon de toute forme d'engagement et le démantèlement de l'esthétique de la totalité. Mais, comme Blanchot ne publie plus d'article politique pendant cette période, c'est dans les articles littéraires, publiés dans le *Journal des débats* entre le 16 avril 1941 et le 17 août 1944 qu'il faudrait chercher ses positions politiques.<sup>566</sup> Cette situation n'est pas exclusivement celle de Blanchot et elle reflète une évolution généralisée du champ artistique sous l'Occupation, lorsque les enjeux politiques sont traduits en termes proprement littéraires : ainsi, la réactivation, au début des années 1940, du débat entre les partisans d'un art moralement édificateur et le parti des « mauvais maîtres », tenants de la gratuité esthétique.

A la première vue, la Révolution nationale -qui suspend la souveraineté constitutionnelle de la France et prend place sur un vide législatif sans précédent dans l'époque moderne, la transformant littéralement en une « nation à venir »- est appelée à combler les attentes de Blanchot. La France à laquelle l'Occupation met fin c'est

---

<sup>566</sup> Comme une grande partie de ces textes (cinquante-cinq) ont été repris, à l'initiative de Dionys Mascolo dans *Faux pas*, volume publié par Gallimard en 1943, ils font partie de la face visible de la production critique de Blanchot

précisément la France de Blum, le simulacre pervers qui a contaminé « le pays réel » en l'inféodant à la conception juridique et démocratique.

Le renversement de cette situation requiert donc, selon Blanchot la recreation d'une souveraineté réelle : c'est précisément ce qui se passe le 10 juillet 1940 lorsqu'on signe l'arrêt de mort de la III<sup>e</sup> République et que la souveraineté échoit à l'autorité du Père de la patrie. Situation cependant paradoxale pour les nationalistes français qui voient comment la restauration de la souveraineté nationale passe précisément par sa perte. Ces évolutions politiques se reflètent aussi dans un changement radical dans la structure du champ littéraire ; l'Occupation réduit de manière visible la relative autonomie de celui-ci en déterminant sa politisation à la fois implicite et explicite. Cette restructuration s'accompagne de l'augmentation de la pertinence du domaine littéraire en tant qu'enjeu stratégique pour le pouvoir. Comme pour la plupart des régimes autoritaires, Vichy est dépendant à un degré élevé du consentement et de la légitimation symbolique que peuvent lui octroyer les écrivains. Cependant, ce besoin de légitimation symbolique et cette surdétermination du champ par les injonctions politiques sont, comme l'a montré Bourdieu,<sup>567</sup> pratiquement inconciliables.

La sollicitation « tyrannique » du pouvoir, qui intervient dans le champ symbolique, soit directement (par la censure, etc.) soit indirectement (par les politiques culturelles) contredit sa prétention de recevoir une justification de la part des instances qui lui sont soumises. Le pouvoir fondé sur la violence pure ne peut être légitimé que par des instances qui échappent à son emprise, sous peine de ne produire qu'un dédoublement, symboliquement autodestructif, de l'arbitraire. L'auto-consécration a une valeur de légitimation presque nulle. C'est ce double bind de la légitimation symbolique qui se trouve, selon Bourdieu, à l'origine de l'autonomisation du champ artistique qui, d'autre part est à double tranchant : car si l'autonomie se traduit l'efficacité symbolique pour l'instance du pouvoir dominante, elle peut aussi se constituer en force subversive.

---

<sup>567</sup> Pierre Bourdieu : *Méditations pascaliennes*, Editions du Seuil, 1997, p. 91 et suiv.

Or, le champ littéraire de 1940 est, selon G. Sapiro, « soumis au double appareil de contrainte nazi et vichyste, livré aux différentes entreprises de captation »<sup>568</sup> de sorte qu'il se trouve privé de son autonomie relative. La pression du politique exerce une action déstructurante sur le monde littéraire, tout en agissant dans deux sens opposés : d'une part, on assiste à l'aiguïsement des conflits chronicisés et à une polarisation exponentielle du champ. D'autre part, cette surdétermination a un effet de brouillage des positions et de distorsion des significations proprement littéraires qui se voient investies des connotations idéologiques contextuelles. La revendication de l'art pour l'art notamment acquiert une signification politique forte dans la mesure où elle s'oppose à la capitalisation vichyste de la culture comme véhicule idéologique : Jena Paulhan et les mandarins de la NRF deviennent des vecteurs de la résistance exactement dans la mesure où ils représentent une conception fondée sur la liberté et la gratuité de l'acte esthétique. D'autre part, l'apolitisme, le retrait dans « la tour d'ivoire » peut devenir, dans un certain contexte, l'alibi d'une sorte de collaboration passive avec le régime de l'Occupation, dénoncé tel quel dans la presse résistante.<sup>569</sup>

Par ailleurs, la recomposition de la structure du monde littéraire se fait d'après une logique qui permet de distinguer, entre les deux extrêmes - les collaborateurs à outrance, et les résistants engagés, des catégories intermédiaires comme les tièdes, les *Mitläufer*, les tenants de l'art pour l'art qui, s'ils n'échappent pas à la polarisation du champ, y introduisent une certaine complexité. La crise politique s'accompagne dans le régime littéraire d'une série d'effets spécifiques et de conditionnements inédits tels que :

... la restriction des possibles qui rend possibles des alliances structurellement peu probables [...], les renversement du rapport vieux/jeunes dans la résistance littéraires [...] et l'accélération des carrières

---

<sup>568</sup> Gisèle Sapiro: « La raison littéraire. Le champ littéraire français sous l'Occupation », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 111-112, mars 1996, « Littérature et politique », p. 3-35. Cf. G. Sapiro: *La Guerre des écrivains*, (1940-1953), Fayard, 1999

<sup>569</sup> G. Sapiro cite un article de Claude Morgan : « Colette, la Bourgogne et M. Goebells » (*Les Lettres françaises clandestines*, 4 décembre 1942), article dans lequel un texte apparemment neutre de l'écrivaine est situé dans le contexte politique immédiat, opération qui dévoile du même coup sa connivence implicite avec les intérêts de l'occupant.

qui s'ensuit ; la légitimation du recours aux armes extralittéraires pour perpétrer des 'assassinats littéraires'.<sup>570</sup>

Mais, en même temps, les enjeux du pouvoir sont obscurcis par le phénomène de retraduction dans des termes esthétiques et par la revendication d'autonomie de la part du champ lui-même. Le contexte de la division entre la zone occupée et la zone libre introduit une autre distinction qui complique le repérage des significations idéologiques. Ces difficultés se traduisent dans les hésitations des acteurs eux-mêmes par rapport aux conséquences des conduites : au début des années 1940, les interrogations lancinantes qui se font entendre sont celles qui portent sur l'opportunité de publier dans telle ou telle revue, des thèmes qu'il est légitime d'aborder, des arrangements avec la censure qu'il convient de faire, etc. L'intériorisation des contraintes contextuelles, produites de la politisation du champ caractérise également les écrivains collaborationnistes et ceux résistants.

A ces ambiguïtés externes s'ajoutent celles internes, propres au code esthétique : par exemple, certains thèmes de la propagande culturelle de la Révolution nationale sont détournés et réappropriés par les écrivains résistants qui placent leurs interventions sous le signe d'une nécessaire sauvegarde de l'esprit français dans les conditions d'une crise qui met en cause la survie de la patrie elle-même. Le corpus des articles de Blanchot parus dans le *Journal des débats* constituent un cas paradigmatique où se rencontrent, dans une négociation permanente, le vecteur collaborationniste et la résistance à la politisation.

Or, il est frappant de voir à quel point les thèmes littéraires que Blanchot développe tout au long des années 1950 sont surdéterminés, au moment de leur apparition, par le contexte politique de l'Occupation. Par exemple, dans le premier article qu'il offre au *Journal des débats* -déjà collaborationniste - Blanchot pose d'emblée la question du « silence des écrivains », qui deviendra une des marques distinctives de son entreprise critique dans l'après guerre. Mais, en 1941, ce thème apparaît dans un article dont le sujet est la culture littéraire des « peuples meurtris » et qui thématise, de manière étonnamment explicite, le dilemme de l'écrivain sous l'Occupation. L'antithèse entre les écrivains qu'ont été conduits au silence par les circonstances de la défaite et ceux qui s'engagent dans la nouvelle entreprise culturaliste est dépassée par Blanchot qui semble proposer une

---

<sup>570</sup> G. Sapiro : «La raison littéraire», Op. cit., p. 31



troisième voie dans un moment où pour certains « publier, écrire, méditer, semblent des actes d'une immoralité féroce interdite » alors que pour d'autres « songent au public qui est toute leur nation » et veulent se consacrer « à un idéal collectif nouveau, de se mettre au service d'un ordre social que la culture doit à la fois exprimer et construire ».<sup>571</sup>

Parmi ceux qui sont « prêts à sacrifier jusqu'à leur honneur intellectuel » il y en a aussi ceux qui cherchent « à sauver l'art en restaurant un public ou à sauver les artistes en faisant d'eux les éducateurs de la jeunesse » ; il y en a aussi qui « ne veulent plus accueillir que des ouvrages conçus pour la patrie, la terre et les valeurs traditionnelles » ou qui « se vengent de la gratuité en priant l'artiste de servir, de s'engager, de se compromettre, non pas, ce qui serait très naturel, par l'exercice de ses dons, mais par l'adhésion à des idées ou des principes politiques qu'il est bien incapable de juger ». Blanchot refuse ces sollicitations même s'il n'y voit pas une « tâche indigne » et qu'il rejette également l'injonction au silence au nom de la catastrophe qui semble avoir emporté jusqu'à la notion d'auteur. Sa position de retrait productif est une manière de se positionner dans le champ littéraire et politique : car d'une part, il s'élève contre « les théoriciens grossiers » qui profitent de l'instauration du nouveau régime pour renverser les hiérarchies littéraires constituées. D'autre part, il prend position pour la gratuité esthétique dans un débat dont la connotation politique ne saurait échapper à personne. Dans le différend qui oppose les thuriféraires de la Révolution nationale et les résistants, Blanchot semble occuper un lieu de la neutralité ; cette position l'a recommandé sans doute, aux yeux de Paulhan et de Drieu, pour la prise en charge du secrétariat de la NRF. Les tractations n'aboutiront pas, principalement à cause du refus de l'intéressé, mais cette possibilité cartographie de manière assez précise la situation de celui-ci : si, pour le nouveau directeur, Blanchot peut être une « recrue acceptable »,<sup>572</sup> Paulhan y voit celui qui pourrait empêcher l'idéologisation de la NRF. Ses rapports avec la politique culturelle du régime restent ambigus : il s'agit, comme avouera-t-il bien plus tard, au sujet de sa participation à Jeune France,<sup>573</sup> de « se servir de Vichy contre Vichy ». Transposé sur le

---

<sup>571</sup> « Les Peuples meurtris... », *Journal des débats*, 16 avril 1941, p. 3, dans *Chroniques littéraires*, op. cit., p. 15-19

<sup>572</sup> G. Sapiro : *La guerre...*, op. cit., p. 449

<sup>573</sup> J. Mehlman : *Legs de l'antisémitisme*, op. cit., p. 174

plan de la critique littéraire, ce pas en arrière ne perd rien de son équivocité, car, si la revendication de l'autonomie le soustrait au sous-champ des intellectuels « organiques », qui intériorisent la sollicitation externe du pouvoir, cet appel ne forme par un foyer de contestation explicite des idéologèmes fascistes. Ainsi, cette contradiction est exprimée par Blanchot dans un article sur la doctrine de Drieu La Rochelle comme conflit entre une exigence « symbolique » et un « athlétisme politique ». Les *Notes pour comprendre le siècle* constituent un bréviaire de la doctrine fasciste qui allie « le goût pour tout ce qui est décision », « impatience de l'orage », dénonciation de la décadence libérale; Blanchot ne trouve rien à opposer à ces thèses, car cette « contestation [serait] superflue », en reproduisant la logique abstraite du libéralisme. Mais si Blanchot n'endosse pas le fascisme de Drieu c'est parce qu'il conteste la possibilité de la synthèse totalitaire que celui-ci envisageait comme remède à la décadence ; Drieu reprend ici le concept de synthèse dynamique « des éléments violemment distincts », d'harmonie entre les opposés qui dépasse les contradictions idéologiques en les portant à l'incandescence. Dans les *Notes*, cette totalisation implique la conciliation du « symbolisme, conçu comme restauration de l'âme et les puissance politiques modernes, conçues comme restauration du corps ».<sup>574</sup> La totalité fasciste qui en résulte constitue une variété de l'idéologie « ni droite ni gauche » qui inclut aussi bien l'esthétisation du politique que l'exaltation de la violence guerrière et l'affirmation d'une forme de souveraineté charismatique et d'une « élite héroïque » qui aurait comme tâche destinale la refonte de l'Europe. Or, la résistance de Blanchot à cette forme de synthèse marque sa rupture d'avec l'esthétique fascisante de la « suprême entente » entre des « volontés opposés » : à l'encontre de Drieu, Blanchot entend soutenir la « contradiction insurmontable » entre les deux positions entre lesquelles il n'y aurait pas de lieu de rencontre, ni solution de continuité. La littérature ne saurait déboucher sur l'action et c'est pour cette raison que l'esthétisation fasciste du politique, bien que souhaitable (selon Blanchot), doit nécessairement échouer. La dimension théorique de cet article ne fait évidemment pas preuve d'une grande complexité, mais son importance vient de la position politique qu'elle permet de discerner et qui est celle d'un ex-fascisme qui est acculé à constater la non-effectuation (« tragique », d'après l'auteur) de l'« alliance » entre le « symbolisme » littéraire et la gesticulation activiste. Le geste de retrait réapparaît, comme l'a remarqué aussi J.

---

<sup>574</sup> « Du moyen-âge au symbolisme », *Journal des débats*, 15 janvier 1942, p. 3

Mehlman,<sup>575</sup> dans « La politique de Sainte-Beuve »<sup>576</sup> consacré au critique qui, après son adhésion à l'Empire et son endossement du coup d'état de Louis Bonaparte, était devenu le symbole de l'intellectuel collaborationniste. C'est une des raisons pour lesquelles Maurras avait promu l'« empirisme organisateur » de Sainte-Beuve comme une préfiguration de son propre conservatisme, qui a rompu avec toute illusion utopique ou révolutionnaire. Et c'est en cette double qualité que la biographie signée par Maxime Leroy (qui fournit le prétexte de l'article de Blanchot) se propose de récupérer l'auteur des *Lundis* : en tant que porte-drapeau de la Collaboration et apologiste de l'autorité. Dans son compte-rendu, paru dans l'ultra-maréchaliste *Journal des débats*, Blanchot ne s'oppose en rien à cette récupération apologétique, mais il fait tout pour minimiser le supposé enthousiasme de Sainte-Beuve pour l'Empire. Ainsi, lorsqu'il cite une lettre dans laquelle le critique souhaite le venue « d'un homme, n'importe lequel, mais un homme enfin qui monte un jour sur dos de cette société », Blanchot affirme que, cette homme de l'autorité, ce premier venu, Sainte-Beuve « l'accepte par lassitude, par goût du repos, par l'espérance qu'un gouvernement fort apportera un commencement de guérison, 'une guérison plâtrée'... ». L'« empirisme organisateur » de la méthode de Sainte-Beuve n'est en fait qu'une forme de repentir dépolitisant qui se voit contraint à composer avec les « forces aveugles » de la société. C'est dans ce sens que l'empirisme de Sainte-Beuve trahit son « caractère angoissant » et il devient naturel d'évoquer, à son sujet, l'« étrange retraite de Sieyès qui, poussé par la désillusion, renonça à lui-même et s'enferma dans le silence ». Et l'article de Blanchot finit sur ce renoncement à l'utopie qui « rend vaine la possession d'aucun trésor et raye enfin la nuit ».

Ce retrait est déjà annoncé dans un article sur Montherlant qui sera choisi par Blanchot pour clore son premier volume de critique, paru en 1942. Le choix n'est pas insignifiant, vu que l'auteur du *Solstice de juin* représente le type idéal du non-conformiste collaborationniste qui instrumentalise la doctrine du retour destinal en la mettant au service du régime issu de l'Occupation : à partir de 1940, Montherlant assume la défaite comme étant à la fois celle de la III<sup>e</sup> République et celle du christianisme ; en

---

<sup>575</sup> J. Mehlman : « Pour Sainte-Beuve. Maurice Blanchot, 10 March 1942 », in C.B. Gill (éd.): Maurice Blanchot, *The Demand of Writing*, Routledge, 1996

<sup>576</sup> « La Politique de Sainte-Beuve », *Journal des débats*, 10 mars 1942, p. 1-2

même temps il y voit une nouvelle chance, paradoxale, pour l'implémentation étatique de son éthique de l'insolence. Montherlant soutient qu'il faudrait reconnaître, en faisant preuve de *fair play*, non seulement la supériorité du vainqueur, mais aussi la force de sa mythologie païenne et envisager de s'y lier par une fraternité virile et guerrière<sup>577</sup>. Le « solstice », en tant que moment critique où le soleil s'inscrit dans sa courbe descendante coïncide avec la date de l'armistice - 24 juin 1940 - et signifie l'apothéose de la Croix gammée : «...aujourd'hui l'armistice a été signé. Le 24 juin. Pour le solstice d'été. La croix gammée qui est la Roue solaire, triomphe en une des fêtes du soleil ».<sup>578</sup>

Or, dans l'article qu'il consacre à *Solstice de juin*, Blanchot se tient à distance de l'éthique collaborationniste de l'insolence : dans la dernière partie du compte-rendu, le critique montre que la morale du refus et l'élitisme esthétisant ne constituent pas des garde-fous contre le « gouffre » historique qui a « fasciné » Montherlant (la formule revient plusieurs fois). A l'idéologisation implicite de *Solstice de juin*, Blanchot oppose l'avertissement adressé par Montherlant lui-même aux intellectuels qui cèdent à la tentation de la politisation :

Aux écrivains qui ont trop donné depuis quelques mois à l'actualité, je prédis, pour cette partie de leur œuvre, l'oubli le plus total. Les journaux, les revues d'aujourd'hui, quand je les ouvre, j'entends rouler sur eux l'indifférence de l'avenir, comme on entend le bruit de la mer quand on porte à l'oreille certains coquillages.<sup>579</sup>

L'intériorisation de cet « oubli » sur lequel se ferme l'article lorsqu'il est repris dans *Faux pas* (à la différence de la version originale, publiée antérieurement dans le *Journal des débats*, qui contient une édulcoration finale du verdict) deviendra une des marques du discours critique blanchotien et justifiera, par ses effets d'après-coup, les lectures qui y voient une tentative d'oblitérer un passé inconvenant. Selon Mehlman, les textes critiques publiés en *Faux pas* contiennent une opposition entre la mythologie

---

<sup>577</sup> Jean-Louis Garet : « Montherlant sous l'occupation », in *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°31, juillet-septembre 1991, p. 65-74.

<sup>578</sup> H. de Montherlant : *Solstice de juin*, Essais, Gallimard, Pléiade, 1963, p. 902

<sup>579</sup> « De l'insolence considérée comme l'un des Beaux-Arts », *Journal des débats*, 6 janvier 1942, p. 3, repris dans *Faux pas*, p. 349-352

solaire de *Solstice de juin*, (le « manuel de la collaboration » écrit par Montherlant) et celle de l'obscurité que Blanchot décèle dans *Lecture de Phèdre*, le volume de critique racinienne signé par Thierry Maulnier, son ancien collègue de rédaction à *L'Insurgé* et à *Combat*. S'il fallait en croire Mehlman, la problématique de livres critiques de Blanchot (*La part du feu* et *Faux Pas*) serait indissociablement liée à son itinéraire qui l'aurait conduit du constat de la faillite du fascisme français à la rature de son engagement politique. Selon le critique américain, « le schème général des articles de Blanchot dans *Combat* comporte, d'une part, une série d'évocations d'une [...] machine – infernale ou comique dans la systématisme de son dérèglement – et de l'autre, une suite progressivement plus stridente d'appels à des actes de violence contre le régime ».<sup>580</sup> Or, la thèse de l'historien est que dans son œuvre critique et littéraire, Blanchot reprend, tout en infléchissant (ou plutôt, en neutralisant), les topos de la « machine infernale » et du « terrorisme » qui ont hanté ses articles politiques : « Car tout se passe comme si le silence insistant au principe de la conception blanchotienne de la littérature se donnait-aussi ? d'abord ? – à lire en termes d'un fragment oblitéré de la bibliographie : les écrits politiques des années 1930 ». (Ibid. p. 32) Le tournant serait marqué par la parution, en 1942, de « Comment la littérature est possible ? », texte qui, à partir de la *Terreur dans les lettres* de Jean Paulhan, signifie à la fois « l'inauguration discrète d'une certaine modernité littéraire » et « l'adieu aux projets (d'avant-guerre) d'un fascisme français ». (Ibid.) L'essai de Mehlman se propose donc de lier le privilège accordé par Blanchot au silence et à l'écriture à l'évacuation de la question politique dans son œuvre, cet oubli étant issu de la nécessité d'occulter un engagement compromettant.

Dans les termes de Mehlman, « A mesure que la machine à clichés absorbe et désarticule le terrorisme qui prétend la démolir, un fantasme d'*Action française* fait place à l'infinie passivité – 'une passivité au-delà de toute passivité' - de *l'espace littéraire* ». (Ibid.) Mais, dans le cas de Blanchot, il ne s'agit pas d'une simple mise sous le boisseau d'un passé encombrant, mais d'une véritable réinvention, accompagnée d'un travail conceptuel dont le centre focal est constitué par la question de la souveraineté. Ainsi, en 1943, Blanchot revient sur l'œuvre de Montherlant, dans un texte consacré à *La Reine*

---

<sup>580</sup> J. Mehlman : *Legs de l'antisémitisme...*, op. cit. p. 27

morte.<sup>581</sup> Mais, entre 1942 et 1943, la position de Montherlant lui-même a changé : celui-ci suspend le crédit qu'il avait accordé au régime de Vichy et refuse d'accompagner la délégation des écrivains collaborationnistes à Weimar, en suivant la voie du désengagement. Mais ce n'est nullement le pas en arrière de Montherlant qui intéresse Blanchot ici, mais plutôt la tragédie de la souveraineté. Le sujet de la pièce est la mort du roi, affirme-t-il. Détenteur d'une « souveraineté inaliénable », sa responsabilité est entière. « Le roi est au-dessus de tout. Il fait leur part aux sentiments humains. Il aperçoit les choses dans leur petitesse et leur importance. » En même temps, « sa volonté reste intacte. Il juge et décide souverainement ». Selon Blanchot, la tragédie de Montherlant illustre un décisionnisme formaliste qui correspond point par point à celui de Schmitt ; ainsi, « ce ne sont pas les motifs explicables, nécessairement particuliers qui entraînent la décision ; nul conseil n'est décisif » ; quand le moment de l'action arrive, le souverain « décide en accord avec une nécessité personnelle qui ne tient compte d'aucune raison commune et qui est en lui la parole de la toute-puissance ». Dans des termes qui indiquent clairement l'influence de Schmitt (le juriste officiel du III<sup>e</sup> Reich à la fin des années 1930), le souverain est « seul » et il se trouve en dehors de la sphère juridique des « techniciens de l'autorité » (la formule est de Blanchot). Mais, et c'est ici que se produit le décrochage par rapport à la théorie fasciste de la souveraineté, Blanchot montre que la signification de la tragédie ne saurait se réduire à l'« affirmation de la responsabilité royale ».

A la différence de Schmitt, qui, dans sa polémique avec Benjamin, lira *Hamlet* comme une tragédie de la décision dans laquelle s'exprime le combat entre la légitimité réelle et historique du Prince et la montée des pouvoirs indirects dans le contexte du passage à l'état-nation administré,<sup>582</sup> Blanchot lit la tragédie comme étant celle de la mort du souverain. Afin de comprendre la signification de ce retournement, il faudrait revenir sur le débat qui oppose W. Benjamin et C. Schmitt au sujet du drame baroque. Selon Benjamin<sup>583</sup>, comme on l'a vu, le *Trauerspiel* allégorise un monde dépolitisé dans lequel le souverain est forcé à prendre une décision mais celle-ci est impossible. Cette situation l'amène à devenir tyran et, inévitablement, martyr. La pièce baroque décrit donc un

---

<sup>581</sup> « Sur la pièce de M. de Montherlant », *Journal des débats*, 31 mars 1943, p. 3

<sup>582</sup> Carl Schmitt : *Hamlet oder Hekuba* (1956), trad. fr.

<sup>583</sup> W. Benjamin : *Origine du drame baroque*, op. cit.

monde où l'absolutisme théologique est remplacé par l'artifice et où la souveraineté n'est plus le medium de l'action politique significative. Le *Trauerspiel* est donc la représentation d'un monde qui n'a plus d'accès au tragique, où l'exception est devenue la règle et où l'histoire montre son facies hippocratica. Dans l'allégorie baroque, la déstructuration de l'histoire du progrès est liée à la mort du souverain, catastrophe sans rédemption qui ne reçoit plus de solution politique. Selon Benjamin, « dans l'allégorie, l'histoire, dans ce qu'elle a toujours eu d'intempestif, de douloureux, d'imparfait, s'inscrit dans un visage - non : dans une tête de mort ».<sup>584</sup> La mortalité du souverain qu'affirme le *Trauerspiel* est aussi une manière de boucher définitivement la dimension eschatologique et d'effectuer le retour au pur plan de l'immanence. Le souverain ne saurait plus quitter l'ordre des créatures, même si « la bête peut surgir dans le seigneur », celui-ci reste acculé à l'alternative : tyran/martyr. L'allégorie baroque vide la souveraineté qui dans la conception schmittienne était le lieu même du Réel.

Selon Schmitt, la tragédie n'est pas conditionnée par une règle langagière ou par la convention du jeu théâtral, mais par le mythe qu'elle crée. Dans ce sens, elle est une « représentation » dans le sens catholique-romain et se trouve aux antipodes de l'abstraction allégorique. Ainsi, le conflit entre les deux lectures concurrentes du drame baroque est aussi, implicitement, celui entre une mystique de l'état et de la souveraineté et une redéfinition anarchique-révolutionnaire de celle-ci.

Si on revient à l'article consacré par Blanchot à *La Reine morte*, on y assiste à la désarticulation de la conception schmittienne de l'autorité souveraine, qui doit s'incarner dans un mythe immortel, que l'auteur de la *Théologie politique* entend opposer au « mortal god » hobbesien. Le véritable thème du drame est, selon Blanchot, précisément la mort du souverain :

Ferrante est le roi en qui la mort s'est soudain déclarée. Au sommet de sa puissance, il commence son agonie. Il est dans tout l'éclat de son autorité, et aussi apparemment de son intelligence et vigueur et déjà il est absent de lui-même. Il règne sur tout et tout se retire de lui.<sup>585</sup>

---

<sup>584</sup> W. Benjamin : Ibid, p. 178

<sup>585</sup> « Sur la pièce de M. de Montherlant », op. cit.

En fait, comme le suggère la pièce, le souverain est déjà mort - à l'image des tyrans-pantins du *Trauerspiel* dans l'analyse de Benjamin. En effet, pour les autres, le roi au « visage vert » est quelqu'un « qui a oublié de se faire enterrer ». En même temps, selon le critique, la sphère de la décision, qui, chez Schmitt, dépassait la problématique existentielle (malgré l'apparition épisodique de Kierkegaard dans la *Théologie politique*), est disloquée par l'intrusion de l'angoisse qui devient le véritable souverain. Ainsi, affirme-t-il, dans le drame, « le roi est sous la dépendance d'un autre souverain qui est l'angoisse : l'angoisse a pris possession du trône ; elle habite le palais ; elle fait entendre sa voix implacable. » (Ibid.) Ce que Blanchot cherche à projeter dans la pièce de Montherlant, c'est l'aboutement allégorique de la souveraineté et de la mort. Mais cette nouvelle thématique n'a plus de lien déterminable avec la sphère néoconservatrice dans laquelle la pratique théorique de Blanchot était largement cantonnée. En effet, cette nouvelle articulation renvoie à une problématique qui est propre à Georges Bataille, qui venait de faire publier *l'Expérience intérieure*, livre dans lequel Blanchot figure comme personnage et à la genèse duquel il aurait même contribué, selon le témoignage de l'auteur. Par ailleurs, la chronique consacrée à la pièce de Montherlant est suivie presque immédiatement d'un compte rendu de *l'Expérience intérieure* qui débute sur une citation de Nietzsche : « Voici l'heure du Grand Midi, de la clarté la plus redoutable ». Ces paroles, commente Blanchot, « il nous arrive de les entendre en nous-mêmes, lorsque après avoir ruiné la vérité qui nous abritait nous nous voyons exposés à un soleil qui nous brûle, soleil qui n'est pourtant que le reflet de notre dénuement et de notre froid. (Ibid.) »

La symbolique solaire constitue ici l'inversion du mouvement collaborationniste, de la logique qui, dans le livre de Montherlant, superpose sur le Solstice de juin la montée de la croix gammée. Le renversement se produit dans le registre de la visibilité qui se prolongera dans la fiction de Blanchot, notamment dans *La folie du jour*. Ainsi, Blanchot construit un réseau métaphorique idiomatique dans lequel « l'heure du Grand Midi », où « le jour est devenu feu » coïncide, pour « l'homme avide de voir », avec la possibilité (ou la « chance ») de l'aveuglement : « c'est le moment où il risque de devenir plus aveugle qu'un aveugle, une sorte de voyant qui se souvient du soleil comme d'une tache grise, importune. » (FP, P. 47). Mais cette obscurité peut devenir une chance, car elle coïncide avec l'entre dans le tourbillon de la contestation qui délie l'expérience des servitudes du discours et de l'action. Plus encore, l'expérience intérieure est la chance de retrouver une



nouvelle forme de souveraineté, dans laquelle l'autorité absolue se confond avec la violence d'une dépense inconditionnelle. La signification politique de la « contestation » réside, dans ce contexte, en sa potentialité libératrice par rapport à l'exigence totale qui, dans un article antérieur, Blanchot retrace à la rationalisation stratégique opérée par Machiavel :

On voit que la singularité de Machiavel est d'avoir placé la valeur morale dans un savoir pratique qui, en accord avec l'expérience, prévoit le succès et saisit les chances. Il a vu dans l'acte politique un système complet qui se soumet toutes choses mais ne se subordonne à rien, qui utilise tout, la vertu comme le vice, la noblesse comme et qui ne pourrait que se ruiner s'il reconnaissait quoi que ce soit au-dessus de lui.<sup>586</sup>

La souveraineté absolue du politique fait que celui-ci arraisonne complètement la vie humaine, dans ce qu'elle a de plus « inaliénable » car « l'action veut tout, elle prend possession de tout ». Sans aucun doute, le machiavélisme est utilisé ici comme une métaphore pour l'Etat fasciste qui, et Blanchot vient de le comprendre, n'admet aucun dehors et dont on ne saurait se « servir » contre lui-même.<sup>587</sup>

---

<sup>586</sup> «Machiavel », *Journal des débats*, 21 avril 1943, p. 2

<sup>587</sup> La conclusion de l'article est tranchante : « Ainsi parle le machiavélisme qui pour la première fois avertit l'esprit réalisateur de l'étendue de ses exigences et de la sottise des compromis ».

## VI. La communauté des souverains

La rencontre entre Blanchot et Bataille, qui a eu lieu vers la fin de la « sinistre année 1940 », <sup>588</sup> a été déterminante pour les deux auteurs. Ils se rejoignent sur le terrain laissé libre par l'échec cuisant de leurs entreprises communautaires distinctes, mais, dans un certain sens, virtuellement convergentes. La présence de Blanchot dans les pages de *L'Expérience intérieure* (il y est convoqué à trois reprises), en qualité d'auteur de *Thomas l'obscur* mais aussi comme participant au *Collège socratique*, a de quoi surprendre, car les deux auteurs ont occupé, au long des années 1930, des positions qui semblent strictement antagonistes dans le spectre idéologique de l'époque. <sup>589</sup> Cependant, au début des années 1940, après l'Occupation, la position de Blanchot et celle de Bataille partagent une certaine ambiguïté par rapport au fascisme triomphant.

Le lieu de leur rencontre est dans un certain sens l'espace vide laissé par la faillite, devenue évidente en 1940, des leurs expériences communautaires respectives: celle révolutionnaire-conservatrice dans le cas de Blanchot et celle, non moins révolutionnaire mais orientée vers la recherche d'une intensité hétérogène, dans celui de Bataille. La question de l'autorité qui fait l'objet des recherches communes de Bataille et de Blanchot recoupe très exactement la problématique de la souveraineté qui avait préoccupé les deux auteurs avant la guerre.

---

<sup>588</sup> Maurice Blanchot : *Les Intellectuels en question*, op. cit. p. 43

<sup>589</sup> Denis Hollier rappelle cependant que, « curieusement, la première association des noms de Blanchot et de Bataille s'est faite en 1938, sans que l'un et l'autre le sachent, dans *Commune*, la publication communiste dont la revue de presse était tenue par Sadoul » qui critique le dossier publié par le Collège de sociologie paru dans la NRF en enchaînant sur une dénonciation d'un article de Blanchot paru dans *Combat*. (Cité par Bident, op. cit., p. 169)

Ce n'est qu'en apparence qu'avant 1940, les parcours politiques de Blanchot et de Bataille semblent irréconciliables : la production de Bataille durant la période de l'avant-guerre se caractérise par l'accent posé par l'auteur sur le « matérialisme bas », sur l'espoir dans un mouvement prolétarien antiétatique et véritablement subversif, par le rejet de toute forme de révolution nationale et par l'engagement actif contre le « putsch fasciste » du 6 février. Plus exactement, le premier tract du groupe *Contre-Attaque*, rédigé probablement par Bataille, manifeste l'hostilité des signataires envers « toute tendance, quelque forme qu'elle prenne, captant la Révolution au bénéfice des idées de nation ou de patrie ».590 Bien que formellement opposée, la position de Bataille reproduit en miroir celle de Blanchot : dans les deux cas, il s'agit de trouver une troisième voie révolutionnaire qui renverse le légalisme du contrat social.

Mais ce n'est pas tellement leur projets révolutionnaires qui rapprochent Blanchot et Bataille que, plutôt, leurs échecs respectifs. Dans ce sens, l'apparition chez Bataille du terme d'« expérience » et des ceux qui lui sont associés (souveraineté, non-savoir, communication) coïncide avec le déclenchement de la guerre et le triomphe, qui semblait définitif, du fascisme en Europe. Cette défaite conduit Bataille à trancher avec l'engagement révolutionnaire de la décennie précédente en transposant la tentative de constituer une forme de souveraineté politique opposée à l'hétérogénéité fasciste sur le plan expérientiel, de la constitution et de la déstructuration du sujet.

Pour Blanchot, la capitulation de juin 1940 devient progressivement le signifiant de la cuisante faillite du projet d'une palingénésie nationale et cela malgré l'instauration d'un régime d'extrême droite qu'il a appelé de ses vœux tout au long de la décennie précédente. Car, comme on l'a montré, le Régime de Vichy est classé par Blanchot parmi les simulacres de la souveraineté nationale. C'est, à partir de cette date, à la littérature de prendre la relève de la révolution impossible. Il s'agit d'une transposition suite à laquelle l'écrivain est censé relayer le révolutionnaire et la littérature constituer une interruption de la chronologie historique, en tous points analogue à l'action révolutionnaire. Cette rencontre a été d'ailleurs immédiatement enregistrée dans *L'Expérience intérieure*, écrite

---

<sup>590</sup> G. Bataille: « Contre-Attaque. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires », 7 octobre 1935, *Œuvres complètes*, I, Gallimard, 1970, p. 379

en 1941.<sup>591</sup> Blanchot participe au *Collège socratique*<sup>592</sup> qui constituerait, s'il fallait en croire Blanchot lui-même, « le dernier soubresaut d'une tentative communautaire, incapable de se réaliser », <sup>593</sup> et qui réitère l'échec enregistré par Bataille avec le *Collège de sociologie* et *Acéphale*. Dans *La communauté inavouable* (1983) Blanchot revient sur la question qui tourmentait l'auteur de *L'Expérience intérieure*, en réinterprétant la leçon de Bataille comme transposition d'une exigence de communauté en « communauté d'absence, toujours prête à se muer en absence de communauté ». (p. 13) Il reste que Bataille fait débiter la quatrième partie de *L'Expérience intérieure* (« Post-scriptum au supplice [ou la nouvelle théologie mystique] ») sur quelques considérations sur la poursuite de l'« Inconnu » qu'il fait suivre de deux citations tirées de *Thomas l'obscur* qu'il met en rapport avec ce qu'il appelle « la nouvelle théologie » :

En dehors des notes de ce volume, je ne connais que Thomas l'obscur, où soient instantes, encore qu'elles y demeurent cachées, les questions de la nouvelle théologie (qui n'a que l'inconnu pour objet). D'une façon tout indépendante de son livre, oralement, de sorte cependant qu'en rien n'ait manqué au sentiment de discrétion qui veut qu'après de lui j'ai soif de silence, j'ai entendu l'auteur poser le fondement de toute « vie spirituelle », qui ne peut :

-qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir,

-qu'affirmer de l'expérience intérieure qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie),

-qu'être contestation d'elle-même et non-savoir. (OC 5 :120) <sup>594</sup>

---

<sup>591</sup> *L'expérience intérieure*, ouvrage commencé en 1941 et publié en 1943 représente le premier volet de la trilogie *Somme athéologique*. Le volume sera suivi par *Le Coupable*, en 1944 et *Sur Nietzsche*, en 1945.

<sup>592</sup> Voir Michel Surya : *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, 1992, 385 et suiv.

<sup>593</sup> M. Blanchot: *La Communauté inavouable*, Minuit, 1983, p. 35

<sup>594</sup> V. aussi : «Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d'un but, d'une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité, sont des exigences de la pensée discursive; j'insiste, décrivant l'expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans

Il y a plusieurs remarques à faire au sujet de ce fragment : premièrement, la « contestation » devient un contre-pouvoir qu'il s'agit d'opposer à l'arraisonnement politique total et à son autorité souveraine : « Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience, ayant l'existence positive, devient elle-même la valeur positive et l'autorité » (EI, p. 20) Mais, si l'expérience peut être à elle-même sa propre autorité, ne s'appuyant sur aucun critère extérieur, elle n'en reste pas moins une autorité qui ne cesse de se saper elle-même et qui anticipe de la sorte le tournant postmoderne.<sup>595</sup>

D'autre part, le mouvement de la contestation qui est préfigurée ici se trouve arrimé à la question mythique de l'expiation qui renvoie à une problématique sacrificielle. Or, et ce n'est pas un détail dans l'économie de ces rapports, en affirmant la nécessité de l'expiation, Bataille crédite Blanchot d'une problématique qui, en fait, lui est propre. Ainsi, dans un article de 1939, précédant la rencontre de Blanchot, Bataille parlait déjà de l'exigence de « commettre tout d'abord en lui-même le crime qu'il expiera ».<sup>596</sup> Ce thème de l'expiation est intégralement bataillien et il reviendra dans *Méthode de méditation*, où l'auteur postule que l'autorité doit se sacrifier elle-même son autorité, car « si elle ne l'expiait, elle aurait quelque point d'application, elle chercherait l'empire, la durée ».<sup>597</sup>

Blanchot lui-même prendra ses distances par rapport à la « dramatisation » de sa propre personne dans *l'Expérience intérieure*, qui lui semble « non-préparée et immotivée », ainsi que « la transcription soudaine de pensées non écrites et, malgré le

---

autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est l'autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée.» (OC, V: 67)

<sup>595</sup> Martin Jay : « Limites de l'expérience limite : Bataille et Foucault », dans Denis Hollier (dir.): *Georges Bataille après tout*, Belin, 1995 ; p. 35-59. La problématique développée par Bataille anticipe la critique de la conception fondationnaliste de l'expérience chez Derrida, qui propose sa mise sous rature (*De la grammatologie* op. cit., p. 89), Lyotard, qui entend soustraire l'expérience à la dialectique phénoménologique (*Le Différend : phrases en dispute*, Minuit, 1973, pp. 74) et chez Lacoue-Labarthe qui, dans *La poésie comme expérience*, (Christian Bourgois, 1986) définit l'expérience comme « le fait de s'exposer au danger » (p. 31)

<sup>596</sup> G. Bataille : « La folie de Nietzsche », 1939, OCI, p. 549. C'est M. Surya qui a fait le rapprochement dans : *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, op. cit., p. 387.

<sup>597</sup> G. Bataille : OC V, p. 223

nom, maintenues dans l'incognito ». <sup>598</sup> L'enjeu de cette rétractation implicite, datant des années 1960, réside dans la contradiction qui l'oppose à Bataille précisément sur la question du sacrifice, car, à la différence de l'auteur de la *Somme théologique*, Blanchot conçoit sa pratique théorique en rupture avec la pensée sacrificielle.

D'autre part, comme le montre Michael Holland, <sup>599</sup> l'usage moderne du terme de « contestation » remonte à la constitution de l'*Assemblée Nationale* en 1789, acte par lequel l'autorité du Roi fut subordonnée à la souveraineté populaire. C'est à partir de ce moment que la contestation perd sa signification originaire qui dans une expression comme « *litis contestatio* » était celle de « résolution d'un conflit par l'appel à un témoin ». L'élimination de ce troisième terme (qui, dans la politique moderne, se confond avec le souverain) entraîne le système dans le tourbillon d'un conflit perpétuel.

Cette évolution se reflète dans les théories qui prônent la nécessité d'un mythe total qui mette fin au mécanisme de la contestation infinie : chez Sorel, ce mythe est, par exemple, celui de la « bataille napoléonienne » qui détruit les ennemis de manière définitive, ou bien, chez Schmitt, celui du souverain qui met fin à la guerre civile. Or, dans les années 1940, la France est une nation en pleine guerre civile : les collaborateurs du régime s'opposent aux résistants, mais aussi la loi est du côté des vainqueurs. L'instance même qui doit assurer la paix, l'autorité qui s'incarne dans la dictature du Maréchal est elle-même illégitime, dans la mesure où elle s'est transformée d'une dictature de commissaire en dictature souveraine qui impose une autre Constitution.

L'état d'exception est devenu la règle dans un sens très précis et la seule manière de s'y opposer relève d'une violence contestatrice qui soit située véritablement en dehors de la sphère juridico-politique. La tautologie performative de la contestation décrit un mouvement qui ne repose sur aucune autorité constituée, externe, fût-elle celle du Peuple ou du Maréchal : « La difficulté, que la contestation doit se faire au nom d'une autorité - est résolue ainsi : je conteste au nom de la contestation qui est l'expérience elle-même

---

<sup>598</sup> Lettre de Maurice Blanchot à Dionys Mascolo, septembre 1966, apud C. Bident : Maurice Blanchot, *partenaire invisible*, op. cit., p. 177

<sup>599</sup> Michael Holland : « Contestation between Blanchot and Bataille », in K. Hart, G.H. Hartman: *The Power of Contestation, Perspectives on Maurice Blanchot*, The Johns Hopkins UP, 2004

[...]. L'expérience, son autorité, sa méthode ne se distinguent pas de la contestation ». (EI, op. cit., p. 16).

L'Occupation et la montée, qui semblait encore irréversible, du fascisme - acculent Blanchot et Bataille à chercher une nouvelle forme de résistance au pouvoir qui ne soit ni celle totalitaire, ni celle parlementaire, libérale, qu'ils avaient également contesté, bien qu'à partir des positions opposés. L'engagement de la décennie précédente ne fera pas accroc à ce dialogue concerne précisément la percolation des projets communautaires en une nouvelle forme révolutionnaire. Mais, de la même façon que dans le cas de Blanchot, la question qui se pose est si cette forme révolutionnaire puisse se manifester en dehors du dispositif de la souveraineté étatique et de ses mécanismes sacrificiels de production de la « nuda vita », selon la formule de Giorgio Agamben.

Autrement dit, il s'agit de déterminer si cette révolution annonce une violence « divine » (Benjamin) et un état messianique ou si elle est assujettie à la dialectique violence constituante/ violence constituée, se trouvant à l'intérieur de l'économie politique de la modernité. La question est centrale pour la réception critique de Bataille : d'une part, il y a des critiques<sup>600</sup> pour lesquels la contestation subvertit la stabilité sociale et politique de manière irrémédiable ; à l'image de la multitude révolutionnaire qui est décrite dans les tracts de *Contre-Attaque*, la négativité « sans emploi » constituerait un facteur de déstabilisation à la fois de la société gouvernementalisée et de l'économie de l'accumulation.

Mais, d'autre part, il y a ceux qui, à l'instar de Jean-Luc Nancy et de Giorgio Agamben, voit dans la fascination de Bataille pour le sacrifice mimer la logique trans-appropriante de la vie nue. Selon Nancy, historiquement, chez Bataille le dispositif contestation-souveraineté-communauté se déploie sous la forme d'une rupture avec la forme esthétique-politique du « totalitarisme » ou de « l'immanentisme » qui constituerait « l'horizon général de notre temps ». En effet si une communauté bâtie sur le principe régulateur de l'immanence de l'homme « présuppose qu'elle effectue [...] intégralement sa propre essence » ce qui veut dire que « le lien économique, l'opération technologique et la fusion politique (en un corps ou sous un chef) » exposent cette essence.<sup>601</sup> Selon Nancy,

---

<sup>600</sup> R. Sasso : *Georges Bataille : le système du non-savoir, une ontologie du jeu*, Minuit. 1985

<sup>601</sup> Jean-Luc Nancy : *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois éditeur, 2004, p. 15

cette logique de la totalisation serait mise en échec par la définition négative de la souveraineté fournie par Bataille, celui-ci étant « sans doute celui qui a fait le premier, ou de la manière la plus aiguë, l'expérience moderne de la communauté : ni œuvre à produire, ni communion perdue, mais l'espace même de l'espacement de l'expérience du dehors, du hors-de-soi. Le point crucial de cette expérience fut l'exigence, prenant à revers toute la nostalgie, c'est-à-dire toute la métaphysique communautaire, d'une « claire conscience » de la séparation... »<sup>602</sup>

Cependant, la lecture de Nancy semble la communauté acéphale envisagée par Bataille n'est pas, force est de le reconnaître, la communauté « désœuvrée » voulue par Nancy et Blanchot ; la fascination de l'auteur de *l'Expérience intérieure* pour le sacrifice et la transgression extatique ne saurait décrire une « communauté du mythe interrompu ». Mais, en même temps, dans ses discours sur le sacré, le sacrifice et le souverain, Bataille cède à la rhétorique de la mort tournée vers un Dehors qui promet au sujet une *methexis* avec l'immédiat.<sup>603</sup> L'entreprise de Bataille comporte une démystification du mimétisme sacrificiel, de la comédie rituelle, dans lesquelles « une bête est lâchement substituée au sacrifiant. Seule une lamentable victime interposée « pénètre dans la zone dangereuse du sacrifice, elle y succombe, comme disent Hubert et Mauss, et elle est là pour succomber. Le sacrifiant reste à l'abri. »<sup>604</sup> Pour arracher le caractère mimétique au sacrifice, Bataille fait appel à la confrontation réelle avec la mort, dans laquelle s'abolirait la nature spectaculaire du rituel. Mais cette exigence plonge l'entreprise bataillienne en pleine contradiction, dans la mesure où elle veut être une représentation qui mette fin à toute représentation.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Agamben juge l'entreprise de Bataille comme « inutilisable » du point de vue politique. D'une part, la tentative de Bataille est exemplaire, dans la mesure où il cherche effectivement la figure de la souveraineté dans sa dimension de vie sacrée, définie par sa relation au ban. Mais, au lieu de reconnaître le caractère éminemment biopolitique de cette inscription, il essaie de la penser comme une relation transgressive, qui impose la distinction entre sacré « droit » et « gauche », entre le

---

<sup>602</sup> Ibid., p. 50

<sup>603</sup> Jean-Luc Nancy: « L'Insacriable », dans *Une pensée finie*, Galilée, 1990, p. 103

<sup>604</sup> G. Bataille: *Œuvres complètes*, I, op.cit., p. 268



pur et l'immonde. Cette équivalence le conduit à confondre d'emblée « le corps politique de l'homme sacré, absolument tuable et absolument insacrifiable, qui s'inscrit dans la logique de l'exception, avec le prestige du corps sacrificiel, défini au contraire par la logique de la transgression ».<sup>605</sup> De la sorte, Agamben peut conclure que « s'il revient à Bataille d'avoir ramené à lumière, quoique inconsciemment, le lien entre la vie nue et la souveraineté, la vie reste chez lui entièrement ensorcelée dans le cercle ambigu du sacré. Cette voie ne peut conduire à la répétition, réelle ou grotesque, du ban souverain, et l'on comprend que Benjamin ait pu stigmatiser (selon le témoignage de Klossowski) les recherches du groupe Acéphale par la formule péremptoire : 'Vous travaillez pour les fascistes !' ». (Ibid.)

Ce dont l'entreprise de Bataille ne peut rendre compte, c'est la sécularisation de la vie sacrée, qui, dans l'époque moderne, n'est plus inscrite dans une logique sacrificielle, tout en formant la base du dispositif biopolitique dominant. Agamben rapproche la référence constante à la transgression et au sacrifice d'une certaine connivence relative entre la proposition de renouveler la notion de souveraineté hétérogène formulée par Bataille dans les années 1930 et le projet fasciste. Mais cette ambiguïté politique doit être comprise sur le fond de toile d'une crise de l'historicité dont la lecture de Hegel par Alexandre Kojève offre l'illustration la plus claire.

La proclamation par Kojève de la fin de l'histoire, de l'avènement de l'Etat total universel et homogène et du Sage pleinement satisfait dans son désir de reconnaissance constitue le contexte répulsif de la pensée de Bataille pour qui c'est la polémique contre les forces de l'homogénéisation sociale qui constitue l'enjeu fondamental de la démarche théorique. Si, dans les années 1930, Bataille s'oppose aux formes capitalistes et libérales de la représentation politique, il le fait pour la même raison qu'il refuse les dernières conséquences de la lecture kojévienne. Mais, en dernière instance, il se montre incapable de concevoir une forme de souveraineté absolue de son line avec la production biopolitique ; en effet, la tentative de penser un souverain qui soit à la fois distinct du maître et du Sage post-historique s'avère intenable et le conduit à la postulation d'un dispositif transgression interdit qui traduit la dialectique biopolitique entre nature et culture, vie biologique et vie politiquement qualifiée. Ce cercle s'accomplit dans le

---

<sup>605</sup> G. Agamben: *Homo sacer*, op. cit., p. 124

phantasme d'un sacrifice réel, qui retrace la sphère du sacré qua communication/indistinction entre la vie et la mort. C'est la raison pour laquelle Kojève réfutera l'argumentation de Bataille comme une maîtrise « sans le risque politique de mourir, dans la vie d'un intellectuel bourgeois anticonformiste ou « subversif » :

Faust le raisonneur. Simulacre de risque assumé jusqu'à la formation d'un projet sans substrat historique effectif. Et pour cause, si l'on est à la fin de l'Histoire ! Mais projet dont l'objet 'inconscient' est, précisément, l'« abandon nécessaire de l'Individualité, c'est à dire en fait de l'humanité » qu'exige la compréhension achevée de l'Histoire.<sup>606</sup>

Aux essais de Bataille (Voir la « Lettre » de Bataille de 8 avril 1952) de latéraliser l'écart entre maîtrise et souveraineté, Kojève répond en opposant à cette figure du silence mystique le héros des romans de Queneau dans lesquels la transparence s'identifie à la Sagesse : « La limpidité des eaux peu profondes où nagent avec aisance ces poissons qui sont loin d'être muets fait croire que rien de caché ne les entoure et qu'il n'y a rien en eux-mêmes qui soit invouable ou abscons. Pourquoi supposer alors qu'ils ne se rendent pas compte eux-mêmes de ce qui est, pour la théorie et la morale objective qui sont les nôtres, si simple et si facile à admettre et à constater ? »<sup>607</sup>

---

<sup>606</sup> Dominique Auffret : *Alexandre Kojève*, op. cit., p. 372 ; ILH p. 443

<sup>607</sup> A. Kojève : « Les romans de la Sagesse », *Critique*, nr. 54, 1952, pp. 387-397

## VI.1. Bataille : l'équivoque du « surfascisme »

L'ambiguïté de la position de Bataille par rapport au fascisme, qui a suscité des réserves de la part Walter Benjamin dès 1935, doit être rapportée à la question de la souveraineté. En effet, tout au long des années 1930, dans les articles publiés dans *La Critique sociale*,<sup>608</sup> dans les tracts de *Contre-Attaque*, dans les interventions au *Collège de sociologie*, à travers les notes d'Acéphale, Bataille poursuit un unique projet, celui de retourner contre le fascisme ses propres armes, en lui répondant par « la création organique d'une vaste composition de forces, disciplinée, fanatique, capable d'exercer le jour venu une autorité impitoyable ».<sup>609</sup>

Plus exactement, il s'agit de produire une réplique (dans les deux sens du terme : « réponse » et « copie ») de la souveraineté hétérogène et impérative qui caractérise l'arraisonnement fasciste des forces sociales. Cette ambiguïté est flagrante, et elle n'a pas échappé à Walter Benjamin qui, d'après le témoignage de Klossowski, aurait objecté aux membres du *Collège* que leur « surenchère métaphysique et politique de l'incommunicable » aurait « préparé le terrain psychique favorable au nazisme ».<sup>610</sup> Ce type d'amphibologie est d'ailleurs à l'origine de l'échec de *Contre-Attaque*, dans la mesure où Breton dénonce l'utilisation le mot de « surfascisme » par Jean Dautry pour désigner l'action spécifique du groupe, c'est-à-dire son « intention expresse [...] de dépasser et de transcender le fascisme en se servant de l'expérience fasciste et en appliquant certaines de ses méthodes à des buts révolutionnaires ».<sup>611</sup> A la suite de la publication du premier (et dernier) cahier de *Contre-Attaque*, les surréalistes « enregistrent avec satisfaction la dissolution dudit groupe, au sein duquel s'étaient

---

<sup>608</sup> Voir Michele Richman : « Fascism Reviewed: Georges Bataille in *La Critique sociale* », in *South Central Review*, Vol. 14, No. 3/4, *Fascism & Culture: Continuing the Debate*, 1997, p. 14-30

<sup>609</sup> G. Bataille : « Contre-Attaque. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires », op. cit., p. 379

<sup>610</sup> Pierre Klossowski : « Entre Marx et Fourier », *Le Monde*, 31 mai 1969

<sup>611</sup> Robert Short : « Contre-Attaque », dans *Le Surréalisme*, Colloque de Cerisy, 1966, p. 144

manifestées des tendances dites ‘surfascistes’, dont le caractère purement fasciste s’est montré de plus en plus flagrant.. »<sup>612</sup> Denis Hollier a insisté aussi sur l’équivoque inhérent à la position de Bataille, qu’il rapproche de Maulnier et de Blanchot. Semblablement à Maulnier lorsqu’il fait l’éloge du nationalisme allemand dans la personne de Moeller van den Bruck ou à Blanchot lorsqu’il proclame la nécessité d’être Français contre la France, Bataille aurait succombé à une forme de paranoïa d’autopunition analysée par Lacan dans les années 1930, comme logique d’identification primaire qui structure le sujet comme rivalisant avec lui-même.<sup>613</sup> Chez Maulnier, Blanchot et Bataille surgirait une même logique de la « troisième voie » qui dépasse les rapports de contradiction idéologique et qui permette d’opérer un certain amalgame entre révolution fasciste et prolétarienne en vertu de leur extrémisme commun. Celle-ci est aussi la logique de la « dissidence sublime » de Blanchot (D. Hollier, *ibid.*) qui élude les tautologies de l’appartenance idéologique sans retomber dans la logique de l’affrontement : le véritable dissident n’est pas celui qui abandonne le nationalisme pour le communisme, mais celui qui va critiquer le conservatisme pour mieux combattre l’internationalisme. D’après Hollier, cette logique marquerait un pas au-delà qui transgresse « non seulement le système de la représentation parlementaire mais celui de la représentation en général », et donc une sortie du politique. Dans le même sens, le critique affirme que si « un peu d’équivoque rapproche du fascisme, beaucoup en éloigne ».

Quoi qu’il en soit, les interventions de Bataille restent, dans cette époque, liées à une conception de la souveraineté assimilée à l’autorité impérative et hétérogène qui semble reproduire un modèle du sacré comme exclusion de la vie nue et qui, dans le contexte nouveau de la déstructuration du mouvement ouvrier ne semble plus laisser aucune chance au front antifasciste. Au contraire, l’hypostasiation de la dépense, de la violence des foules extatiques et orgiaques a peu de points communs avec le programme de sécurité sociale envisagé par le Front populaire ; en fin de compte, cette conception présente plutôt plusieurs points d’adhérence avec certaines versions esthétisantes du profascisme. Cet écartèlement fait d’ailleurs la substance de *Le Bleu du ciel* (1935) qui

---

<sup>612</sup> Cité dans André Breton : *Œuvres I*, Gallimard, 1992, p. 1665

<sup>613</sup> Denis Hollier : « De l’équivoque entre littérature et politique », dans *Les dépossédés*, Ed. de Minuit, 1993, p. 113-114

présente un personnage donjuanesque sollicité à la fois par la violence gratuite, l'engagement marxiste et la souveraineté spectaculaire du fascisme. L'impuissance du personnage, incapable de prendre une décision définitive, fait appel à la figure du Commandeur, qui, comme le suggère Allan Stoekl,<sup>614</sup> est à la fois un trope de l'écriture et un épitomé de la loi fasciste. Le récit construit un réseau allégorique réversible par l'intermédiaire des renvois systématiques à une symbolique fasciste («une robe de soie d'un rouge vif, du rouge des drapeaux à croix gammée » (OCIII, p. 484), la fascination morbide pour la terre et le sang, la parade des Hitler *Jugend*) et communiste (le lieux de l'action, Trier, Londres, coïncident avec ceux de la naissance et de la mort de Marx, qui est mentionné brièvement dans le récit). La parabole ne connaît pas de résolution univoque : à l'impuissance de l'intellectuel marxiste, écartelé entre l'engagement social et la consommation érotique, correspond l'ambivalence de la souveraineté fasciste qui est à la fois une incarnation de l'ordre et de la transgression.

Au début des années 1930, lorsque Bataille est actif dans des cercles communistes hétérodoxes<sup>615</sup> il le fait en tant que « révolutionnaire ambigu »,<sup>616</sup> qui s'éloigne à la fois de la dialectique marxiste et du totalitarisme soviétique pour témoigner de la possibilité d'une révolution prolétarienne conçue comme explosion irrationnelle, antiétatique et subversive des masses. Bien qu'antinationaliste et «socialiste », cette position est très proche du « non-conformisme » qui caractérise aussi bien les formules idéologiques des révolutionnaires-conservateurs et des néosocialistes (Henry de Man), de sorte que la tentation est grande de les regrouper dans la même catégorie de la « troisième voie ».<sup>617</sup>

---

<sup>614</sup> Allan Stoekl : *Politics, Writing, Mutilation*, The University of Minnesota Press, 1984

<sup>615</sup> Notamment dans le *Cercle communiste démocratique*, dirigé par Boris Souvarine.

<sup>616</sup> Denis Hollier : « Préface » on G. Bataille, *Œuvres I*, op. cit.

<sup>617</sup> Michele Richman: « Georges Bataille in 'La Critique sociale' », dans *South Central Review*, Vol. 14, No. 3/4, *Fascism & Culture: Continuing the Debate*, (Autumn - Winter, 1997), p. 14-30: « Because *La Critique sociale* never wavered from its socialist commitments, it must be assessed as a 'third way' which refused affiliation either to the established left or right, though not in the conservative sense as an alternative to communism ».

Dans ses premiers essais publiés dans *Documents* et, ensuite, dans *La Critique sociale*, Bataille pose les bases d'une pensée hétérologique focalisée sur la phénoménalité des objets qui excèdent l'aptitude du sujet de les intégrer dans une économie de l'utile. Cet intérêt pour les écarts par rapport s'inscrivent dans une perspective dualiste qui thématise la situation d'un sujet divisé, conçu à la fois «comme assujetti d'une part aux formes d'emprise de l'organisation sociale, [et] comme doté d'une autre part d'une irréductible revendication souveraine qui le rend hétérogène à ces formes utiles et serviles». <sup>618</sup> Le versant politique de cette vision apparaît clairement dans « Le problème de l'Etat » <sup>619</sup> où Bataille pose en termes antinomiques le rapport entre la conscience révolutionnaire, «conscience malheureuse», et l'Etatisme qui triomphe, conjointement - dans un certain sens, avec Staline et les chefs fascistes. « Conscience malheureuse » parce que, déjà, au début des années 1930, l'espoir révolutionnaire semble mince : car si celui-ci implique la dissolution de l'Etat, on assiste, au contraire, à l'étiollement des forces révolutionnaires et à leur cristallisation sous une forme totalitaire. La stratégie de Bataille dans ces pages n'est pas sans rappeler certains accents de Simone Weil ou de Walter Benjamin : le pessimisme actif se meut en chance de salut dans la mesure où le malheur peut se convertir en force contestatrice de la souveraineté de l'Etat.

Selon Bataille, une résistance extérieure à « la souveraineté de Etat socialiste dictatorial » est improbable, vu le caractère total de celui-ci et « la brutalité sans nom, [...] brutalité de la police » avec laquelle il s'impose. Pourtant, c'est cette violence policière qui configure, paradoxalement, la possibilité de son renversement : «un tel Etat, disposant des moyens de subsistance de chaque particulier, dispose par là d'une puissance de contrainte qui doit trouver sa limitation » dans une force que seule la « haine de l'Etat » peut susciter. La valorisation d'un concept de révolution «entièrement dépouillé de son contenu utilitaire » (« La valeur d'usage de D.A.F. de Sade », OCI, p. 67) correspond à une économie du sacrifice dont la forme primaire est le potlach décrit par Marcel Mauss au milieu des années 1920. <sup>620</sup> Le potlach est une version sacrificielle, agonistique et

---

<sup>618</sup> Bernard Sichère : *Pour Bataille. Etre, chance, souveraineté*, Gallimard, 2006, p. 87

<sup>619</sup> G. Bataille : « Le problème de l'Etat », *La Critique sociale*, n° 9, septembre 1933, Œuvres complètes, I, op. cit., p. 332-336

<sup>620</sup> Marcel Mauss : « Essai sur le don, forme archaïque de l'échange », dans *L'Année sociologique*, 1925,

violente du Contrat social, qui dessine, dans les sociétés primitives, les hiérarchies du pouvoir. Bataille réinterprète la découverte de Mauss d'une lutte originaire de « pur prestige » dans un sens subversif, en y voyant une mise en cause rituelle de la stabilité de l'ordre social. Cette conception, qui hypostasie la perte irrécupérable, constitue la base sur laquelle il formulera sa conception anarchique de la souveraineté. En même temps, cette conception permet de mettre en cause la structure de domination propre au capitalisme, en ouvrant la brèche par laquelle peut faire irruption la masse prolétaire. La force de cette perspective, qui sera développée, sur les mêmes bases, dans *La part maudite*,<sup>621</sup> est qu'elle dépasse même la critique marxiste du capitalisme, en confrontant le principe de celui-ci avec une économie générale qui prend en compte le rôle du sacré dans la constitution primitive des sociétés.

Bataille révolutionne aussi la prise en compte des relations entre base et superstructure, en accordant à l'art et à la religion une place que la modernité leur refuse. La critique de la primauté logique de l'utilité est thématifiée par Bataille dans son lien avec l'activité révolutionnaire dans « La notion de dépense »<sup>622</sup> ou la violence sociale est rapportée à des contextes « improductifs » tels « le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse » (OC I : 305) La dimension esthétique de cette économie sacrificielle est primordiale, vu que « [l]e terme de poésie, qui s'applique aux formes les moins dégradées, le moins intellectualisées, de l'expression d'un état de perte, peut être considérée comme synonyme de la dépense : il signifie en effet, de la façon la plus précise, création au moyen de la perte. Son sens est donc voisin de celui de sacrifice. » De même que la violence des foules qui traversera les tracts de la période de *Contre-Attaque*, « la dépense poétique cesse d'être symbolique dans ses conséquences » : le lien entre la politique et l'art est un refus commun de la représentation.

La notion de dépense non-productive se rapporte immédiatement à l'acte révolutionnaire qui est conçu comme une forme moderne du potlatch qui doit culminer

---

<sup>621</sup> G. Bataille : *La part maudite*, OC VIII.

<sup>622</sup> G. Bataille : « La notion de dépense », in *La critique sociale*, nr. 7, janvier 1933, pp. 7-15

avec la destruction de la bourgeoisie.<sup>623</sup> La « grande nuit » dans laquelle la classe dominante serait plongée dans l'époque postrévolutionnaire n'est pas purificatrice tout en donnant lieu à une « communication » généralisée, irreprésentable car parfaitement transparente. Cependant, comme il devient de plus évident, cette forme de trans/politique ne fait que répéter la violence originaire de l'institution souveraine, l'expulsion de la vie nue. Toujours en 1933, Bataille publie, dans *La Critique sociale*, l'article dédié à l'analyse de « La structure psychologique du fascisme »<sup>624</sup> dans lequel il essaye de collationner le marxisme et la psychanalyse. L'étude est une analyse dualiste de la modernité politique (aimantée par la perspective d'une Révolution « ouvrière »), contemporaine des premiers textes freudo-marxistes.<sup>625</sup> Le schéma conceptuel qui est censé éclairer la nature du fascisme repose sur la différenciation primaire que l'auteur thématise comme antinomie entre le principe de l'« homogénéité » et celui de l'« hétérogénéité ». Le premier terme désigne l'aspect réificateur et relationnel d'une société qui se propose exclure toute violence (par l'intermédiaire du pacte social) et le deuxième un « pour soi » inassimilable par la connaissance scientifique et irréductible au principe de l'utilité. L'« homogène » est gouverné par les valeurs implicites de l'utilité et de la conservation, alors que l'« hétérogène », représente un principe régi par l'économie de la dépense. En ce qui concerne l'homogénéité, l'équivalence entre la base et la superstructure est explicitée comme un rapport de « commensurabilité et conscience de cette commensurabilité », qui caractérise la classe bourgeoise. Cette valeur est propre à la fois à une structure politique

---

<sup>623</sup> Cette lecture a été développée notamment par Jesse Goldhammer : *The Headless Republic. Sacrificial violence in Modern French Thought*, Cornell UP, 2005

<sup>624</sup> G. Bataille : « La structure psychologique du fascisme », *La Critique sociale*, n°10, novembre 1933, OC I.

<sup>625</sup> C'est en 1927 que Wilhelm Reich publie *La fonction de l'orgasme*, ouvrage dans lequel il accuse les psychanalystes de se plier aux impératifs du capitalisme. En 1929, paraît *Matérialisme dialectique et psychanalyse*, texte fondateur du freudo-marxisme dans lequel Reich pose le problème de l'articulation de la psychanalyse et de la sociologie marxiste. Dans ce texte, Reich remarque que la psychologie individuelle, étayée sur une théorie de la libido, c'est-à-dire sur une théorie de la nature pulsionnelle de l'individu, ne doit pas être confondue ni avec une sociologie. Dans « La psychologie de masse du fascisme », texte absolument contemporain de celui de Bataille (1933), Reich construit un modèle théorique dans lequel la répression des pulsions sexuelles est rendue responsable de l'allégeance des masses aux systèmes autoritaires.



qui favorise l'autorité de l'Etat, à une forme d'économie qui poursuit le profit et à un mode de connaissance proprement scientifique. Du côté de l'hétérogène, se trouve la disruption sacrée de la continuité, la dépense improductive et en général les formes subversives que l'Etat moderne tend à éliminer. L'existence hétérogène échappe par définition à la réduction scientifique qui est solidaire du versant homogène du monde. Selon Bataille, la science fonde l'homogénéité des phénomènes tout en étant aussi « une des fonctions éminentes de l'homogénéité ». Ainsi, la science apparaît sur l'arrière-fond d'un refoulement primordial des éléments hétérogènes qui sont expulsés du domaine de la conscience, de sorte que Bataille peut facilement les assimiler à l'inconscient. Celui-ci « doit être considéré comme l'un des aspects de l'hétérogène », (OCI : 345) qui comprend aussi des éléments sociaux comme les classes exclues, marginales, mais aussi la caste guerrière.

La première aporie est celle du rapport non-dialectique de l'antinomie. L'homogénéité a une priorité épistémologique sur l'hétérogénéité : « l'étude de l'homogénéité et de ses conditions d'existence conduit ainsi à l'étude essentielle de l'hétérogénéité. Elle en constitue d'ailleurs la première partie en ce sens que la première détermination de l'hétérogénéité définie comme non homogène suppose la connaissance de l'homogénéité qui la délimite par exclusion. » (OCI : 343-4). D'autre part, diachroniquement, il semble que pour Bataille l'élément primordial est celui hétérogène, l'homogénéité étant « une forme précaire, à la merci de la violence » qui « se forme spontanément dans le jeu de l'organisation productive, mais elle doit sans cesse être protégée contre les divers éléments agités... » (OCI : 341) Qui plus est, certains objets défient même explicitement l'opposition entre l'hétéro- et l'homogène. Par exemple, dans l'ordre bourgeois capitaliste Dieu lui-même subit une altération de son caractère impératif, « ganz andere »<sup>626</sup>, qui est réduit aux valeurs utilitaires : « L'être suprême des théologiens et des philosophes représente l'introjection la plus profonde de la structure propre de l'homogénéité dans l'existence hétérogène : Dieu réalise ainsi dans son aspect théologique la forme souveraine par excellence » (OCI : 361). Mais l'exemple le plus subversif est celui du chef de l'armée fasciste, dans lequel « le mode de l'hétérogénéité subit une explicitement une altération profonde, achevant de réaliser l'homogénéité

---

<sup>626</sup> Bataille semble s'approprier ici la définition phénoménologique du sacré donnée par Rudolf Otto dans *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917).

intense sans que l'hétérogénéité fondamentale décroisse. » Dans la figure du Führer se concilient les «qualités relevant de l'homogénéité intrajectée (...) et [les] qualités relevant de l'hétérogénéité essentielle, violence impérative et position de la personne du chef comme objet transcendant de l'affectivité collective. » Dans le cas du Chef, l'homogénéité n'est plus une simple censure épistémologique, dans un cadre circonscrit par l'irréductibilité de l'affect à la cognition, mais une réalité contaminée et intensifiée par son tout autre.

Opposés aux politiciens démocrates, qui représentent dans les différents pays la platitude inhérente à la société homogène, Mussolini ou Hitler apparaissent immédiatement en saillie comme tout autres. Quels que soient les sentiments que provoque leur existence actuelle en tant qu'agents politiques de l'évolution, il est impossible de ne pas avoir conscience de la *force* qui les situe au-dessus des hommes, des partis et même des lois...(OCI 346)

Ces leaders sont des exemples de la souveraineté comme « forme impérative de l'existence hétérogène » car « l'action fasciste, hétérogène, appartient à l'ensemble des formes supérieures » en faisant appel à des termes qui désignent la superioritas (« noble », « élevé », « haut ») et qui renvoient à une relation de domination. Ce rapport implique l'hétérogénéité du maître, dont l'autorité se présente comme sacrée, c'est-à-dire comme « toute autre ». La forme que prend cette autorité est, selon Bataille, le sadisme : « Opposée à l'existence misérable des opprimés, la souveraineté politique apparaît en premier lieu comme une activité sadique clairement différenciée » (OCI, p. 352) Bien qu'en principe exclue de la société homogène, l'hétérogénéité impérative joue un rôle essentiel dans celle-ci : l'élimination de la multitude. Comme le montre Bataille, « la société homogène utilise en fait contre les éléments qui lui sont le plus incompatibles les forces impératives libres ... » (ibid.) Dans les sociétés traditionnelles, cette fonction est remplie par le roi, qui reprend ou introjecte la forme de l'Etat tout en se confondant avec « les fondements hétérogènes de la loi » (OCI, p. 355). Sa souveraineté est celle d'une autorité absolue, réduite à l'unité personnelle du sujet, tendance qui contrecarre la dispersion de la multitude, qui représente son antonyme exact. Face à la tradition de l'absolutisme royal, le fascisme constitue une forme hybride, qui réunit l'hétérogène et l'homogène dans une structure de pouvoir total, « repris et reconstitué de la base au

sommet ». L'assise de cette forme de domination est effectivement non seulement religieuse et militaire, mais aussi sociale, dans le sens où le fascisme envisage la concentration du pouvoir comme une réunion ou plus exactement, comme un brassage des classes (cela à la différence du socialisme, dit Bataille, qui se fonde sur le conflit des classes). Le fascisme est réellement et intrinsèquement révolutionnaire dans la mesure où il reconstitue, sous les espèces du dispositif Chef- unité organique (celle-ci étant celle de la formation fasciste dans le cadre mussolinien, ou de la race, dans celui hitlérien), une forme d'autorité impérative « à partir du vide » du pouvoir. Ce vide est inhérent à l'existence quotidienne des sociétés démocratiques dans lesquelles l'instance impérative est immobilisée et indéterminée. Jusqu'à une date récente, lorsque la structure homogène était soumise à un processus de désintégration, les éléments dissociés entraient soit dans l'orbite, subversive, des éléments hétérogènes bas (la multitude, le prolétariat) soit dans celle de l'instance impérative. Mais son mouvement était uniquement restaurateur, conservateur (et elle se trouvait ainsi limitée à la structure préalable de la souveraineté monarchique, qui est séparée des classes inférieures). Bien qu'en France « certaines formes constitutives du fascisme ont pu être élaborées dans la formation – mais surtout dans les difficultés de formation – d'une attraction impérative dirigée dans le sens d'une restauration dynastique », la possibilité du fascisme semble plutôt dépendre de l'émergence d'un pouvoir souverain complètement inédit qui intègre la base de la société. La percolation des éléments hétérogènes en souveraineté impérative, de type fasciste, limite les chances de la solution subversive (socialiste) car, selon Bataille, « à mesure que l'effervescence croît, l'importance des éléments dissociés (bourgeois et petit-bourgeois) » (Ibid., p. 370) et les chances d'une révolution ouvrière diminuent. Mais, et c'est ici que Bataille expose implicitement son propre projet, les forces affectives libérées par la dissociation des démocraties peuvent être attirées dans l'orbites d'autres forces d'attraction que celles du communisme orthodoxe ou du fascisme. Dans les termes de Bataille, la tâche révolutionnaire qu'il s'agit de poursuivre serait celle de « développer un système de connaissances permettant de prévoir les réactions affectives sociales qui parcourent la superstructure – peut-être même, jusqu'à un certain point, d'en disposer ».

Politiquement, ce projet sera poursuivi moins dans les tracts de l'éphémère groupe antifasciste *Contre-Attaque*, mais dans *Le Collège de sociologie* et, dans son versant ésotérique, la « conjuration sacrée » d'Acéphale. Né comme une réplique aux émeutes

antiparlementaires du 6 février, *Contre –Attaque*, groupe dominé par les figures de Breton et de Bataille, se propose de soustraire la symbolique Concorde (qui est lieu où s’est produite la décollation du souverain) à l’emprise de la Révolution nationale. Le mode d’action et de propagande, (tracts, appels à la foule) répond à l’urgence de la tâche (l’instauration d’une « véritable dictature du peuple armé »<sup>627</sup>) dans le contexte de la faillite prévisible du Front populaire. Comme le fait remarquer à juste titre F. Marmande,<sup>628</sup> le thème d’une rénovation de la violence révolutionnaire est importé du domaine de l’avant-garde artistique et constitue une forme d’esthétisation du politique qui est présente aussi dans *Le Bleu du ciel*, écrit par Bataille dans la même époque.

L’entente entre Breton et Bataille repose précisément sur la nécessité de mettre au service de la révolution ouvrière non seulement l’étude psychologique de l’hitlérisme, mais aussi, et c’est Breton qui l’affirme, par l’exigence de procéder, à partir d’une telle analyse, à « l’établissement d’un cérémonial de grand style, d’un cérémonial totalement inédit, lequel devra compter comme force primordiale d’attraction et de cohésion ».<sup>629</sup> Cette connivence se fonde sur la méfiance envers le stalinisme et envers la littérature, ainsi que dans l’exigence commune de la constitution d’une phalange « aveugle », fanatique et disciplinée, qui soit mise au service de la révolution prolétarienne.

Mais, plus fondamentalement, cette alliance est justifiée par la nécessité d’un front commun contre ceux qui « par remords atavique, s’efforcent de ressusciter le père tué » : comme l’affirme Breton en parlant au nom des membres de *Contre-Attaque*, « nous sommes avec ceux qui tuent [de nouveau le père] ».<sup>630</sup> Ce qui sépare intellectuellement les deux leaders est non seulement l’équivoque des propos de Bataille (qui dit préférer aux « chiffons de papier », « la brutalité anti-diplomatique de Hitler, moins sûrement mortelle pour la paix que l’excitation baveuse des diplomates et des politiciens »<sup>631</sup>) mais aussi la dimension sacrificielle et orgiaque de sa démarche. Les anciens compagnons de route tels

---

<sup>627</sup> G. Bataille : « Contre-Attaque. Union de lutte des intellectuels révolutionnaires », op. cit., p. 379

<sup>628</sup> G. Marmande : *Georges Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1984, p. 106

<sup>629</sup> A. Breton : « Trois interventions d’André Breton à Contre-Attaque », dans *Œuvres I*, op. cit., p. 592

<sup>630</sup> Ibid., p. 609

<sup>631</sup> G. Bataille : « Sous les feux des canons français ...et alliés », apud C. Halsberghe, *La fascination du Commandeur*, Rodopi, 2006, p. 141

Caillouis, Klossowski, Patrick Waldberg ainsi que quelques observateurs sceptiques comme Benjamin ou Kojève ont témoigné des malentendus auxquels pouvait prêter la position de Bataille à l'époque du *Collège* et d'*Acéphale*. «Apprenti sorcier», chaman, sacrifiant, fondateur d'une « véritable Eglise » (« ...il faut former une véritable Eglise, il faut revendiquer un 'pouvoir spirituel' », OCI : 550), Bataille avait certainement formé à l'époque le projet de fanatiser une société homogène en y injectant du sacré (gauche) et d'accéder à une position de « souveraineté ». En effet, le « Dossier de la polémique avec André Breton » comprend une version de l'article « La valeur d'usage de D.A.F. de Sade. Lettre à mes camarades actuels » dans lequel les raisons de la séparation d'avec les surréalistes et de l'échec de *Contre-Attaque* s'éclairent lorsqu'elles sont situées dans le contexte d'une thématization de la révolution comme acte sadique et sacrificiel : « L'impulsion révolutionnaire des masses prolétariennes est d'ailleurs tantôt implicitement tantôt ouvertement traitée comme sacrée et c'est pourquoi il est possible d'employer le mot de Révolution entièrement dépouillé de son contenu utilitaire, sans lui donner cependant un contenu idéaliste » (OC II, 67). S'il fallait en croire Bataille, après le triomphe mondial du socialisme, la société postrévolutionnaire devra être scindée entre « une organisation politique et économique » d'une part et, « d'autre part, une organisation antireligieuse et asociale ayant pour but la participation orgiaque aux différentes formes de la destruction, c'est-à-dire la satisfaction collective des besoins qui correspondent à la nécessité de provoquer l'excitation violente qui résulte de l'expulsion des éléments hétérogènes ». (OCII : 68) Ces remarques exemplifient de la manière la plus claire la correspondance entre une exigence révolutionnaire, l'émergence d'une forme de souveraineté hétérologique et la production (bio) politique de l'*homo sacer* comme expulsion de la vie nue. La nature sacrificielle de l'acte révolutionnaire est liée par Bataille à une forme de « participation orgiaque » à la vie sacrée. Cette conception est d'ailleurs celle qui informe le projet du *Collège de sociologie*, qui fonctionnera entre 1937 et 1939 et qui constitue une tentative de réinjection du sacré dans une société « sans roi ».

Sans prendre en considération l'avertissement de Kojève, selon lequel on ne saurait forger de toutes pièces un « sacré [...] qui finirait dans sa contagion épidémique par gagner et exalter celui qui en aurait d'abord semé le germe », les membres du Collège réinventent les mythes de l'apprenti-sorcier et de la conjuration sacrée. Comme le rappelle F. Marmande (op. cit., p. 123) ce projet est défini par la volonté de créer un nouveau

mythe dans le sens de Sorel et dans la proximité de Carl Schmitt qui lui aussi se propose de rétablir « l'unité païenne originale et naturelle entre la politique et la religion ». <sup>632</sup> Or c'est précisément cette possibilité qu'envisage Bataille lorsque, en citant Kierkegaard, <sup>633</sup> prévoit que « ce qui avait visage de politique et s'imaginait être politique, se démasquera un jour comme mouvement religieux » (OCI, 442). Mais cette religion a pour matrice la notion sacrificielle comme exclusion sacralisante. Ce dessein a pris pour Bataille aussi la forme ésotérique de la société secrète « Acéphale », qui devrait être fondée sur un sacrifice humain réel ; comme il l'explique ailleurs, « dans la mesure où le Collège de sociologie n'est pas une porte ouverte sur le chaos où chaque forme d'agite, s'élève et périt, sur la convulsion des fêtes, des puissances et des morts humaines, il ne représente à la vérité que le vide ». (OCI : 440)

D'après Bataille, « le pouvoir [...] apparaît individualisé c'est-à-dire incarné en une seule personne ». <sup>634</sup> Le souverain est nécessairement un sujet détenteur du pouvoir, mais un sujet acéphale : « L'acéphale exprime mythologiquement la souveraineté vouée à la destruction, la mort de Dieu, et en cela l'identification à l'homme sans tête se compose et se confond avec l'identification au surhumain qui EST tout entier mort de Dieu. » (Ibid.) Cette thèse fait revivre la structure du mythe du « roi du bois », analysé par Frazer dans les pages qui concernent l'institution sacrificielle lié au culte de Diane à Nemi. <sup>635</sup> Le pseudonyme Dianus sera d'ailleurs utilisé par Bataille lors de la première publication du

---

<sup>632</sup> Carl Schmitt : *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, op. cit., p ; 79

<sup>633</sup> Convoqué également par Schmitt dans un passage stratégique de la *Théologie politique*.

G. Bataille: « Le pouvoir », 19 février 1938, dans D. Hollier: *Le Collège de sociologie*, Gallimard, éd. augmentée, 1995

<sup>634</sup> G. Bataille : « Le pouvoir », 19 février 1938, dans D. Hollier: *Le Collège de sociologie*, Gallimard, éd. augmentée, 1995, p. 240

<sup>635</sup> J.J. Frazer : *Le Rameau d'or* (1911-1915), I, « Le Roi magicien dans la société primitive; Tabou et les périls de l'âme », trad. fr. N. Belmont et M.Izard, Robert Laffont, 1981, p. 45 : « Dans le bosquet sacré se dressait un arbre spécial autour duquel, à toute heure du jour, voire aux heures avancées de la nuit, un être au lugubre visage faisait sa ronde. En main haute un glaive dégainé, il paraissait chercher sans répit, de ses yeux inquisiteurs, un ennemi prompt à l'attaquer. Ce personnage tragique était à la fois prêtre et meurtrier, et celui qu'il guettait sans relâche devait tôt ou tard le mettre à mort lui-même, à fin d'exercer la prêtrise à sa place. Telle était la loi du sanctuaire. »

*Coupable* (OC V, p. 239), le dernier chapitre du livre ayant pour titre « Le roi du bois », syntagme qui désignait l'*homo sacer* dans la mythologie romaine, qui peut être tué impunément et dont la souveraineté est liée à l'imminence de la mort. A l'époque d'*Acéphale*, Bataille part du constat que « l'autorité divine, du fait de la révolution, cesse de fonder le pouvoir : l'autorité n'appartient plus à Dieu mais au temps dont l'exubérance libre met les rois à mort... » (OCI : 471)

Dans l'analyse du fascisme, l'équivoque de la position de Bataille vient de l'infime déplacement qu'il pose entre l'institution de l'autorité fasciste et sa propre version d'une souveraineté qui relève d'une hétérogénéité « gauche ». A l'instar des idéologues du fascisme, Bataille refuse la forme homogène qu'il assimile à la forme contractuelle et juridique qui établit une équivalence générale entre les volontés individuelles. La catégorie de l'hétérogène s'oppose à la société démocratique moderne, et cela de deux manières distinctes: comme autorité pure, impérative, associée au pôle « droit » du sacré, et comme souveraineté vouée à la destruction et à la dépense, connectée au processus subversif de la révolution en marche. Selon J. Goldhammer, cette dualité reproduit la correspondance, suggérée par de Maistre, entre la souveraineté pure du roi, et la violence impure du bourreau.<sup>636</sup> Cette équivalence ne doit pas indiquer l'inscription de la position de Bataille dans le cercle du sacrifice comme fondation et perpétuation de la même forme de souveraineté ; au contraire, ce qu'il s'agit de poursuivre, c'est une configuration acéphale de souveraineté, distincte des formes monarchique et populaire (rousseauiste).

Si les membres du *Collège de sociologie* arpentent la place de la Concorde, en projetant d'y célébrer l'anniversaire de la décapitation de Louis XVI, « par quelque manifestation incongrue », <sup>637</sup> leur raisons ne sont pas les mêmes que celles des maurrassiens. Déjà dans un tract de *Contre-Attaque* (du 21 janvier 1936), on annonçait, en guise de célébration du 21 janvier 1793, une « Anniversaire de l'exécution capitale de Louis XVI » dont l'objet serait la mainmise sur les « 200 familles qui relèvent de la justice du peuple ».

---

<sup>636</sup> J. Goldhammer : *The Headless Republic*, op. cit., p. 170. La dimension sacrificielle de cette pensée a été mise en relation par J. Goldhammer avec les doctrines de Joseph de Maistre et de Georges Sorel.

<sup>637</sup> D. Hollier: *Le Collège de sociologie*, op. cit., p. 417, note ;

A la différence des ceux qui mettent une cravate noire le 21 janvier, les membres du *Collège* ne s'y rendent aucunement dans l'espoir de ranimer l'Ancien Régime. Le régicide est interprété par Bataille, Klossowski et Caillois comme annonçant, par métonymie, la mise à mort de Dieu. C'est l'événement fondateur de la modernité définie comme contestation et, par conséquent, comme effritement irréversible l'autorité « de droit divin » : c'est pour cette raison que l'exit du souverain doit vider la Place. Et c'est aussi pourquoi ce manque ne saurait être comblé par un faux-semblant de pouvoir - tel cet obélisque érigé par un simulacre de souverain (Louis-Philippe). En effet, selon Bataille, « la place de la Concorde est le lieu où la mort de Dieu doit être annoncée et criée précisément parce que l'obélisque en est la négation la plus calme » (OC V : 503) Comme il le suggère ailleurs,<sup>638</sup> l'obélisque installé « là où les imageries de la royauté et de la révolution s'étaient avérées impuissantes » (OCI : 511) a subi, du fait de son emplacement au centre de la Concorde, une castration symbolique. Pour Bataille, l'obélisque de Louqsor n'est plus « l'image (...) du chef et du ciel », « la souveraineté armée du pharaon » (OCI : 503) mais une « valeur discrète », qui n'est pas appréhendée par la conscience et dont la fonction est de renvoyer dos à dos « la souveraineté totale et le couperet qui l'anéantit ». Par un étrange « renversement », ce que l'obélisque représente n'est plus le pouvoir phallique mais son manque, une ex-fondation, le signifié transcendantal étant remplacé par la figure acéphale. L'axe qui unissait le pouvoir temporel à celui spirituel s'écroule en laissant la place à la seule communication horizontale. Dans le mouvement de la contestation se dévoile l'origine violente de l'autorité. Ainsi, la « concorde » ne s'impose qu'à ceux qui ne regardent pas l'image de l'assise ultime du pouvoir, le « tourment moral » de la contestation étant la part de ceux fascinés par cette obscénité, devant lesquels « sa réalité devient nue ». (OCI : 512)

La décollation de Louis XVI n'indique pas seulement la démission de l'autorité royale et par extrapolation, divine; elle suppose aussi que le sacré contenu dans le corps du souverain se répand, à l'image du mana primitif, en imprégnant les masses, dorénavant indifférenciées, qui assistent au supplice. Et comme pour manifester sa nature ambivalente, aussitôt que la tête du roi tombe sous la guillotine, ce sacré se libère en répandant la Terreur. Ce fantasme est commun à Bataille, Klossowski et Caillois. La

---

<sup>638</sup> Dans un article qui s'intitule précisément « L'obélisque », OCI : 500-13



raison ultime de cette « dramatisation » en est que la mise à mort du roi constitue en quelque sorte la scène primitive dont dépend la légitimité méthodologique de la «sociologie sacrée» que les membres du Collège appelaient de leurs vœux, dans la mesure où l'objet de cette « science » nouvelle est le sacré répandu dans la société égalitaire et que les nouveaux sociologues / « apprentis sorciers » se proposaient moins d'étudier que d'incorporer dans une « condensation explosive ».

Ainsi, Roger Caillois parle, dans sa conférence sur la « Sociologie du bourreau » du 21 février 1938,<sup>639</sup> de l'exécution capitale du roi comme d'une communication de la souveraineté: « Du sang du souverain naît la divinité de la nation. Quand le bourreau montre à la foule la tête du monarque, il atteste la perpétuation du crime, mais en même temps, il communique à l'assemblée, en la baptisant du sang royal, la vertu sainte du souverain décapité » (ibid.).

En 1938, pour Caillois, il s'agit donc bien d'un « sacrifice » qui « fonde » la souveraineté du peuple. Une année plus tard, Pierre Klossowski prend le relais, en montrant, dans sa conférence du 7 février 1939 sur « Le marquis de Sade et la Révolution », qu'« à l'instant où le couperet tranche la tête de Louis XVI c'est le représentant temporel de Dieu qui meurt ; et c'est le sang du représentant temporel de Dieu, et dans un sens plus intime, le sang de Dieu qui retombe sur les têtes du peuple insurgé » (CS : 381) En ce qui le concerne, Klossowski établit une généalogie dans laquelle « la mise à mort du Roi par la Nation n'est que la phase suprême du processus dont la première [étape] est la mise à mort de Dieu par la révolte du grand seigneur libertin ». Selon l'auteur de « Sade mon prochain », « en tuant le roi, représentant temporel de Dieu on a du même coup tué Dieu dans les consciences et ce meurtre incommensurable ne peut avoir qu'une conséquence incommensurable : l'avènement de l'homme intégral. Ainsi l'homme intégral porte le sceau du crime... » (CS : 375). Mais cet « homme intégral » sadien sait qu'il est voué lui-même à la destruction, en tant que successeur du bouc émissaire royal : une fois ouvert, le cercle du crime ne saurait se renfermer. La nation (« déjà vieille et corrompue ») qui a secoué le joug monarchique, c'est Sade qui l'affirme dans sa modeste proposition, ne peut se maintenir que « par beaucoup de crimes ; car elle est déjà dans le crime, et si elle voulait passer du crime à la

---

<sup>639</sup> D. Hollier : *Le Collège de sociologie*, op. cit., p. 415

vertu, [...] elle tomberait dans une inertie dont sa ruine certaine serait bientôt le résultat. »<sup>640</sup> Qui plus est, ce qui sépare Sade des Conventionnels c'est précisément que ceux-ci, tout en reconnaissant que Louis XVI ne saurait être jugé mais seulement tué, car il transcende le domaine de la Loi, reculent devant les conséquences de leur crime. Au lieu de reconnaître que l'inexpiable sacrifice de Louis XVI implique l'anéantissement du pacte social, Saint-Just et Robespierre substituent la « mère-patrie » refondée à l'instance sacrée du père-roi. Ce que Robespierre exprime parfaitement dans une phrase célèbre: « Le roi doit mourir pour que la patrie puisse vivre ». Mais lorsque Klossowski thématise explicitement l'incompatibilité de Sade avec le culte de la Mère cette affirmation a valeur d'avertissement et elle est supposé être entendue comme telle par Bataille, qui devrait se sentir visé dans son phantasme de l'union incestueuse comme matrice de la transgression.<sup>641</sup>

---

<sup>640</sup> Sade : « Français, encore un effort et vous deviendrez républicains » dans *La philosophie dans le boudoir*, 1795, *Œuvres*, III, Gallimard, 1998

<sup>641</sup> Dans le deuxième numéro d'*Acéphale* celui-ci écrit en effet: « Dieu, les rois et leur séquelle se sont interposés entre les hommes et la Terre – et de la même façon que le père devant le fils est un obstacle au viol et à la possession de la Mère.» (OCI : 472) tout en soutenant par ailleurs que « les hommes cessant de s'égarer dans l'obscurité de la Mère-Tragédie achèvent de s'asservir à la besogne utile. » (OCI : 494)

## VI.2. Kojève : L'Etat et la fin de l'histoire

Dans ses écrits, Bataille met en rapport de manière constante le sacrifice souverain et la résistance à la totalisation. La possibilité de ce chiasme repose sur la thématization du sacré comme expulsion violente (et, implicitement, qualificatrice) de la vie nue. Selon la définition de Bataille, « la souveraineté n'est RIEN » et elle ne saurait fonder un ordre politique légal. La résistance à la logique de la clôture est inscrite par Bataille dans l'économie de la communication qu'il conçoit à partir des notions comme le sacré, le sacrifice, la dépense et l'expérience extatique. La pertinence politique des textes de Bataille et de Blanchot dans les années 1940 est réelle, même si leurs textes prennent la forme d'une confrontation avec la dialectique hégélienne. En ce qui le concerne, Bataille intériorise le mécanisme anthropologique de la souveraineté qui est exposé par Kojève sans arriver à dépasser, car la souveraineté consommée dans l'immédiat recoupe la position du maître, lorsque celui décide de la mort. Inversement, Blanchot transposera cette problématique sur le plan de l'existence littéraire, en opérant de la sorte une distinction entre la radicalité de la contestation, qui interrompt le circuit du pouvoir et l'état messianique qui envisage la déposition du droit.

En même temps, il faut rappeler que, dans les années 1950, Kojève entre en débat avec Carl Schmitt qui, lui, se serait décidé « contre la fin de l'histoire ».<sup>642</sup> A son tour, en contestant le diagnostic kojévien, Schmitt interprète le même processus comme une continuation du politique par d'autres moyens, qui débouche notamment sur la création d'un nouveau *Nomos* de la terre. Dans la même époque, en France, c'est Bataille et Blanchot qui essayent de penser la continuation de l'histoire après la clôture décelée par Kojève dans le destin totalitaire de l'Etat.

---

<sup>642</sup> Apud Théodore Paléologue : « Carl Schmitt et Alexandre Kojève : une anecdote, une conférence et autres miettes », in *Commentaire*, 1999, n° 87, p. 567-573

La proclamation d'une fin de l'histoire imminente ou même d'ores et déjà actuelle telle que l'a énoncée Alexandre Kojève au milieu des années 1930, devant un auditoire éclectique,<sup>643</sup> peut être interprétée comme une anticipation ironique du discours eschatologique postmoderne. Selon cette lecture ouvertement hérétique de la *Phénoménologie* de Hegel, l'Histoire universelle doit avoir une fin définitive (ILH, 380) et celle-ci « est marquée par l'avènement du Sage souverain qui est «pleinement et parfaitement conscient de soi » et «pleinement satisfait par ce qu'il est» car il jouit de la «reconnaissance universelle» et par l'existence d'un Etat universel qui représente l'accomplissement de la dialectique. Selon Agamben, Kojève décrit un état eschatologique qui doit être clairement distingué de l'état messianique. En effet, la lutte pour la reconnaissance peut être plutôt décrite comme un mécanisme biopolitique en deux temps : le premier moment est la constitution d'une instance de la maîtrise, qui reste indéterminée dans la mesure où elle n'appartient ni au règne animal ni proprement à celui humain; dans un deuxième moment, l'instance souveraine produit une vie servile sur laquelle pèse perpétuellement la menace de la mort et dans laquelle se produit la différenciation entre la vie naturelle et celle qualifiée. L'esclave est tuable mais sa vie n'est pas prise : si, dans la confrontation, cette vie se perd, la dialectique se dissout en pure négativité abstraite. La production de la vie nue du Knecht présuppose une négation de la conscience qui « conserve et retient ce qui est supprimé ». Dans son interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit*, Kojève envisage précisément une forme de prolongation de ce dispositif biopolitique. Dans un certain sens, cette forme d'achèvement contient une dimension

---

<sup>643</sup> Ces cours ont un effet électrisant sur Bataille: «Combien de fois Queneau et moi sortîmes suffoqués de la petite salle – suffoqués, cloués. A la même époque, par d'innombrables lectures, j'étais au courant du mouvement des sciences. Mais le cours de Kojève m'a rompu, broyé, tué dix fois.» (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Tome VI, p. 416). Bataille se réfère à un cycle de conférences professées par Kojève à l'Ecole pratique des hautes études entre 1933 et 1939 et consacrées à la lecture intégrale de la *Phénoménologie de l'esprit* hégélienne. Comme le rapporte Kojève lui-même, « en cinq ans, la presque totalité du texte fut lue, traduite et interprétée par moi d'une façon satisfaisante » (« Préface à la mise à jour du Système du Savoir hégélien » in *Commentaire*, 9, 1980) Dans l'auditoire, assez éclectique, se retrouvaient des futurs maîtres à penser comme G. Bataille, R. Aron, J. Lacan, P. Klossowski, R. Queneau, M. Merleau-Ponty, E. Weil, A. Breton, J. Hyppolite. Les notes des cours ont été recueillies par R. Queneau dans : A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'EPHE, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947, 1<sup>re</sup> édition, 2<sup>e</sup> édition augmentée d'une note, 1962, (ILH)

utopique, l'indice d'un arrêt du mécanisme biopolitique, dans la mesure où la lutte pour la reconnaissance est censée aboutir à la pure survie d'un Etat universel homogène dans lequel l'homme, parfaitement satisfait, cesserait de séparer les formes de leurs contenus par l'intermédiaire du travail.

Pourtant, l'existence du « snob » post-historique est interprétée par Agamben comme la persistance d'un être en vigueur sans signification de la loi et est confondue avec la continuation de la loi dans l'état d'exception moderne - et, en fait avec la situation de la généralisation de l'état d'exception dans laquelle nous vivons actuellement. D'après Agamben, l'enjeu du débat entre Bataille et Kojève est à la fois « la figure de la souveraineté à l'époque de l'achèvement de l'Histoire humaine » et la question du devenir-animal de l'homme.<sup>644</sup> A l'inverse de Kojève, Bataille envisage la subsistance de la souveraineté comme « négativité sans emploi » qui se consomme dans l'instant, en tant qu'expérience immédiate. C'est sur cette base expérientielle extatique que peut se former une communauté sacrificielle. Ainsi, cette expérience se distingue radicalement de la figure du Sage satisfait - identifié par Kojève avec le l'anti-héros des romans de Raymond Queneau, le « voyou désœuvré »,

L'expression apparaît originairement dans le compte-rendu kojévien de *Pierrot mon ami* et *Dimanche de la vie*<sup>645</sup> où elle désigne l'expérience de l'« *homo quenellensis* ». A la « farce » de la satisfaction chez le « fort peu héros de Queneau », comme le qualifie Bataille, celui-ci oppose l'immédiateté « du rire, de l'érotisme, du combat et du luxe ». <sup>646</sup> L'auteur de la *Somme athéologique*, conçoit la souveraineté à la fois comme pure dépense<sup>647</sup> et comme révolte de l'être contre tout ce qui l'asservit, c'est-

---

<sup>644</sup> G. Agamben : *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Payot & Rivages, 2002

<sup>645</sup> A. Kojève: «Les romans de la sagesse», in *Critique*, nr. 54, mai 1952, pp. 387-397 : « La limpidité des eaux peu profondes où nagent avec aisance ces poissons qui sont loin d'être muets fait croire que rien de caché ne les entoure et qu'il n'y a rien en eux-mêmes qui soit invouable ou abscons. Pourquoi supposer alors qu'ils ne se rendent pas compte eux-mêmes de ce qui est, pour la théorie et la morale objective qui sont les nôtres, si simple et si facile à admettre et à constater ? »

<sup>646</sup> G. Bataille : *Lettre à Kojève*, le 8 avril 1952, in D. Hollier, éd.: *Le Collège de sociologie*, Gallimard, p. 170-177

<sup>647</sup> G. Bataille : *La souveraineté*, dans *Œuvres complètes*, VIII, Gallimard, 1988

à-dire contre les « interdits et la loi du travail ». <sup>648</sup> Or, dans *L'Oouvert*, <sup>649</sup> Agamben soutient que la thèse du retour à l'animalité de l'homme post-historique ignore les procédures d'assujettissement et de subjectivisation de la vie nue qui sont implicites dans la structure biopolitique de la modernité. Mais, plus profondément, l'eschatologie kojévienne reste inféodée à une conception progressive de l'histoire qui se résout dans la contradiction de la persistance post-eschatologique d'un Etat absolu. La théorie de Kojève est hautement significative, et cela pour une raison qui ne deviendra flagrante qu'après la mise à jour performée par Francis Fukuyama. La lecture kojévienne représente non seulement la forme ultime du paradigme historiciste et le point de capiton où l'affirmation de la souveraineté du sujet politique se noue au désœuvrement postmoderne, mais aussi la figuration allégorique de l'économie capitaliste.

C'est pour cette raison que la figure paradoxale du souverain post-historique kojévien a hanté, malgré ses écarts avoués par rapport à la « véritable pensée » de Hegel, <sup>650</sup> des esprits assez divers que Bataille, Lacan, Queneau, Carl Schmitt et Leo Strauss. Qui plus est, le diagnostic kojévien d'une clôture de l'histoire s'impose avec une telle force traumatogène qu'on pourrait soutenir que la plupart des réflexions propres à la pensée contemporaine de la continuation du politique, qu'on retrouve chez Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, Alain Badiou et Slavoj Žižek, ne représentent qu'autant de réponses polémiques à cette thèse. En effet, l'herméneutique pratiquée par

---

<sup>648</sup> G. Bataille : « Le souverain », 1952, dans *Œuvres complètes*, XII, p.

<sup>649</sup> G. Agamben : *L'Oouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Payot & Rivages, 2002

<sup>650</sup> La lecture de Kojève s'en écarte principalement par son dualisme, par le refus de la dialectique de la nature, par anthropologisation explicite de l'apologue du Maître et de l'Esclave, par la postulation d'une univocité relative de la fin de l'histoire. Comme le fait observer Kojève lui-même, dans une lettre adressée au phénoménologue marxiste Tran Duc Thao, il s'est servi de Hegel pour exposer sa propre conception d'une anthropologie dialectique: « J'ai fait un cours d'anthropologie philosophique en me servant de textes hégéliens, mais en ne disant que ce que je considérais être la vérité, et en laissant tomber ce qui me semblait être, chez Hegel, une erreur. Ainsi, par exemple, en renonçant au monisme hégélien, je me suis consciemment écarté de ce grand philosophe. D'autre part, mon cours était essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits. C'est pourquoi j'ai consciemment renforcé le rôle de la dialectique du maître et de l'esclave et, d'une manière générale, schématisé le contenu de la phénoménologie. » (Lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, dans D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, p. 249).

Kojève dans les années 1930 a acquiert une nouvelle pertinence lorsque, après l'écroulement du socialisme réel, certains penseurs politiques en sont venus à déclarer l'universalisation de la démocratie libérale comme point final de l'évolution idéologique de l'humanité. Selon Francis Fukuyama,<sup>651</sup> l'état post-historique préconisé par Kojève est actualisé par l'ordre libéral dans la mesure où celui-ci reconnaît et protège les droits des individus et démocratique et qu'il n'existe qu'avec le consentement des gouvernés. Dans cet état, toutes les contradictions qui caractérisent l'histoire de l'humanité sont abolies : celle entre maîtres et valets, entre prolétaires et capitalistes, entre désir et refus de la reconnaissance. L'écroulement du socialisme réel a été interprété donc, dans le sillage de Kojève, comme une forme d'abolition finale de l'adversité comme principe constitutif, au moins s'il fallait en croire Carl Schmitt, du politique.<sup>652</sup> Dans ce contexte, les prémisses kojéviennes semblent rejoindre la Realpolitik libérale dans un monde où la démocratie triomphe de ses ennemis et où les sujets politiques ne doivent plus engager la lutte de pur prestige car leurs intérêts sont dorénavant reconnus. La thèse de Fukuyama est exemplaire en tant que symptôme idéologique de l'hégémonie de l'ordre libéral qui fonctionne dans l'imaginaire des années 1980-1990 comme signifiant du « régime social 'naturel' enfin obtenu ». <sup>653</sup> Et cela parce que la réactualisation néolibérale des thèses néo-hégéliennes sur la fin de l'histoire comme avènement d'un Etat universel homogène dans lequel l'opposition ami/ennemi se trouve neutralisée s'inscrit dans la logique même de la modernité, dans laquelle l'instauration d'une sphère neutre de la discussion produit nécessairement l'effondrement des antinomies « idéologiques ».

Selon la lecture kojévienne de la *Phénoménologie* de Hegel, l'Histoire universelle doit avoir une fin définitive (ILH, 380) et celle-ci « est marquée par l'avènement souverain du Sage qui est « pleinement et parfaitement conscient de soi » et « pleinement satisfait par ce qu'il est » car il jouit de la « reconnaissance universelle ». L'anthropothéisme suit le modèle chrétien jusque dans la radicalité de la kénose eschatologique, car « tout ce que dit la théologie chrétienne est absolument vrai, à condition d'être appliqué non pas à un dieu transcendant imaginaire, mais à l'Homme réel, vivant dans le monde »

---

<sup>651</sup> F. Fukuyama: « The End of History? » in *The National Interest*, été 1989

<sup>652</sup> F. Fukuyama, op. cit.

<sup>653</sup> Slavoj Zizek: *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* Flammarion, 2008

(ILH, 571) De la sorte, d'une part «le Sage est l'Homme intégral, c'est-à-dire celui qui intègre dans son existence toutes les possibilités existentielles de l'Homme » (ILH, p. 304), mais, en même temps, il «est donc encore l'Homme, si l'on veut ; mais l'Homme mort ou, si l'on préfère, l'Homme devenu Dieu » (ILH, p. 391). Cette doctrine anthropothéiste, implicite chez Hegel, et qui sera allégorisée par Blanchot dans ses romans et récits (notamment dans *Le Très Haut*) pourrait être mise en rapport avec d'une part, la pensée du libéralisme classique, plus précisément avec celle de Hobbes (pour lequel l'homme social devient un « homo homini deus »<sup>654</sup>), avec celle du positivisme d'Auguste Comte qui prévoyait une future «religion de l'humanité». Mais cette perspective exige aussi une mise en question de la figure humaine lorsque celle-ci ait atteint le point final de son évolution, qui est celui de l'universalité. Car la pénétration réelle de l'universel dans le particulier est l'achèvement de la finitude de ce dernier, « c'est-à-dire sa mort effective » (ILH, 554). En même temps, l'avènement de l'homme intégral est dépendant de l'accomplissement de la formation «historico-mondiale » de « l'État universel et homogène » :

Étant donné que le savoir du Sage ne révèle rien d'autre que l'Homme-dans-le-Monde, la réalité, qui transforme ce savoir total et circulaire en vérité, est l'État universel et homogène (c'est-à-dire exempt de contradictions internes : de luttes de classes, etc.) ; le Philosophe ne peut donc arriver au savoir absolu qu'après la réalisation de cet État, c'est-à-dire après l'achèvement de l'Histoire. (ILH, 284).

En surmontant l'antinomie entre ami/ennemi postulée par Carl Schmitt comme critère du politique, l'Etat kojévien dépasse aussi les polarités concurrentielles de même que « la distinction structurale entre gouvernants et gouvernés ». Il n'est donc plus un Etat proprement dit<sup>655</sup> mais bien plutôt la subsomption/relève de la figure étatique dans et par le point de vue absolu du savoir accompli. Inversement, «ce savoir est possible seulement :

---

<sup>654</sup> Thomas Hobbes, *Le Citoyen*, trad. S. Sorbière, GF, 1982, p. 83

<sup>655</sup> Voir Jean-François Kervégan : « Kojève. Le temps du Sage » in Florence de Lussy (sous la direction de) : *Hommage à Alexandre Kojève. Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, BNF, 2007, pp. 16-27, Allan Stoekl: « Round Dusk: Kojève at 'The End' », in *Postmodern Culture*, v.5 n° 1, septembre 1994.



1. dans un Etat universel et homogène, où aucun homme n'est extérieur à l'autre, où il n'y a plus aucune opposition sociale non supprimée;

2. au sein d'une Nature domptée par le travail de l'Homme, Nature qui, ne s'opposant plus à l'Homme, ne lui est plus étrangère.» (ILH, 301)

La parousie décrite par Kojève s'inscrit dans la tradition du millénarisme post-apocalyptique : la société pacifiée et la nature maîtrisée, il ne reste plus aux protagonistes de l'histoire qu'à prendre leur retraite, s'adonnant, en posture de « derniers hommes », au bonheur de « l'art, de l'amour, du jeu ». Cependant, la tournure eschatologique que prend l'hégélianisme dans la lecture de Kojève accule son auteur à une impasse. Car, afin de concevoir l'existence simultanée du Tierreich et de Savoir absolu, Kojève doit postuler l'existence post-historique d'un « Esprit » qui existe empiriquement, mais sous la forme d'une réalité inorganique, non vivante : en tant qu'un Livre qui, n'étant même pas vie animale, n'a plus rien à voir avec le temps ». (ILH, p. 387-8, note) L'ambiguïté de la condition du sujet à l'intérieur de L'Etat total se retrouve dans hésitations qui marquent cette lecture.

D'abord le moment de l'achèvement de l'histoire est soumis à une fluctuation déroutante; tantôt il s'agit de 1807, date de la bataille de Jena, tantôt du présent (1939/1968) de l'énonciation du commentaire kojévien. Initialement, les didascalies indiquent « l'an 1806 / Iéna » et, comme protagonistes, « Napoléon et Hegel ». Plus tard, l'interprète entend se situer sur le devant de la scène et on assiste alors aux retrouvailles hallucinantes de Staline avec Kojève lui-même,<sup>656</sup> c'est-à-dire du prophète et du messie de

---

<sup>656</sup> Dans un entretien de 1968, Kojève soutient que «Hegel s'était trompé de 150 ans. La fin de l'Histoire, ce n'était pas Napoléon, c'était Staline, et c'était moi qui serais chargé de l'annoncer avec la différence que je n'aurais pas la chance de voir passer Staline sous mes fenêtres. » (Entretien avec G. Lapouge, « Fin de l'histoire. Fin de la philosophie », in la Quinzaine littéraire, 1-15 juillet 1968). Dans la deuxième édition de l'ILH Kojève avait donné une autre interprétation : « J'ai compris peu après (1948) que la fin hégélo-marxiste de l'Histoire était non pas à venir mais d'ores et déjà un présent. En observant ce qui se passait autour de moi et en réfléchissant à ce qui s'est passé dans le monde après la bataille d'Iéna, j'ai compris que Hegel avait raison de voir en celle-ci la fin proprement dite. Dans et par cette bataille, l'avant-garde de l'humanité a virtuellement atteint le terme et le but, c'est-à-dire la fin de l'évolution historique de l'Homme. Ce qui s'est produit depuis ne fut qu'une extension dans l'espace de la puissance révolutionnaire universelle actualisée en France par Robespierre / Napoléon. Du point de vue authentiquement historique, les deux guerres mondiales [...] n'ont eu pour effet que d'aligner sur les

l'état socialiste parfait, voué, en bonne logique marxiste, à sa propre dissolution finale. Une autre incertitude –symptomatique –concerne le destin posthistorique du « dernier homme ». Kojève en offre trois versions successives.

Initialement, la fin de l'Histoire signifie chez Kojève la mort de l'homme en tant que tel. Comme citoyen de l'Etat universel et homogène, qui est pleinement et définitivement satisfait, celui-ci montre bien sa finitude concrète, l'Action négatrice n'ayant plus de sens. La relève est donc prise par le Livre atemporel.<sup>657</sup> Dans cet état où il n'y a plus d'histoire et où l'« avenir est un passé qui a déjà été » il ne restent plus que des corps vivants ayant forme humaine, mais privés d'esprit, c'est-à-dire de temps ou de puissance créatrice et un Esprit «qui existe empiriquement, mais sous la forme d'une réalité inorganique, non vivante : en tant qu'un Livre qui, n'étant même pas vie animale, n'a plus rien à voir avec le temps». (ILH, p. 387-8, note)

Pour Kojève, le rapport entre le Sage et le Livre anorganique est rigoureusement équivalent à celui entre l'homme et sa mort. En fait, et ce sera un des paradoxes hégéliens qui Blanchot s'appropriera :

Ma mort est bien mienne ; ce n'est pas la mort d'un autre. Mais elle est mienne seulement dans l'avenir –car on peut dire 'Je vais mourir' mais non 'Je suis mort'. De même pour le Livre. C'est mon œuvre, et non pas celle d'un autre ; et il y est question de moi et non d'autre chose. Mais je ne suis dans le Livre, je ne suis ce Livre que tant que je l'écris ou le publie, c'est-à-dire tant qu'il est encore un avenir (ou un projet). Le Livre une fois paru, il se détache de moi. Il cesse d'être moi, tout comme mon corps cesse d'être moi après ma mort. La mort est aussi impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine, qu'est impersonnel, éternel et inhumain l'Esprit pleinement réalisé dans et par le Livre.

---

positions historiques européennes (réelles ou virtuelles) les plus avancées les civilisations retardataires des provinces périphériques. « (ibid., note 2e édition de ILH, p. 436-437

<sup>657</sup> « Le fait qu'à la fin du temps le mot-concept se détache de l'homme et existe empiriquement non plus sous la forme d'une réalité humaine, mais en tant que Livre, - ce fait révèle la finitude essentielle de l'homme. Ce n'est pas seulement tel ou tel homme qui meurt : l'homme meurt en tant que tel. La fin de l'histoire est la mort de l'homme proprement dit. ». (ILH, p. 387-8, note)

Kojève explicite cette survie de la nature au temps dans une autre note, de 1946, dans laquelle il explique que la disparition de l'homme n'équivaut pas à la cessation de l'art, l'amour et du jeu.

Cependant, dans le post-scriptum de cette deuxième *footnote*, Kojève reconnaît la contradiction impliquée dans sa position initiale. Car, si l'homme reste vivant en tant qu'animal, on ne peut plus soutenir qu'il peut encore jouir de ces activités érotiques ou ludiques. Réflexion faite, Kojève vient donc à la conclusion que l'anéantissement de l'homme proprement dit impliquerait la disparition définitive du discours et, implicitement, de la sagesse elle-même. Le souverain posthistorique appartiendrait de fait au règne animal : sans l'expliquer, Kojève développe une implication importante de la théorie classique de la souveraineté. Chez Hobbes, par exemple, le souverain effectue le passage de l'état de nature à celui du droit, de la vie naturelle, soumise aux lois de la conservation, à la vie sociale, qualifiée et politisée. Or, c'est seulement le souverain qui peut effectuer le passage inverse, du nomos au physis, car il se trouve nécessairement en dehors des deux – d'où l'analogie entre la condition du souverain.

En même temps, dans cette note de 1968, Kojève arrive à postuler l'avènement effectif de cette fin dans la période napoléonienne, les révolutions qui ont eu lieu par la suite (les deux guerres mondiales, le fascisme et le communisme) ne signifiant pas plus que l'alignement des périphéries sur les positions historiques européennes. Le mode de vie propre à la période contemporaine est dorénavant défini soit par l'American way of life – qui n'est pas différent, selon l'auteur, du stade final du communisme marxiste – soit par la figure du snob. Car le spécifique du snobisme est de permettre une existence en fonction des « valeurs totalement formalisées, c'est-à-dire complètement vidées de tout contenu 'humain' au sens d'« historique » ».(ILH, 437) L'homme posthistorique, dans la spéculation finale de Kojève, « doit » continuer à détacher des formes de leur contenu, non plus pour nier et transformer celui-ci, mais pour s'opposer aux autres et à soi-même comme forme pure sans aucun égard pour le contenu de cette opposition.<sup>658</sup> Ainsi, dans

---

<sup>658</sup> A. Kojève, Ibid. : « Or vu qu'aucun animal ne peut être snob, toute période post-historique 'japonisée' serait spécifiquement humaine. Il n'y aurait donc pas d'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit, tant qu'il y aurait des animaux de l'espèce *Homo sapiens* pouvant servir de support 'naturel' à ce qu'il y a d'humain chez les hommes. Mais, comme je le disais dans la Note ci-dessus, un 'animal qui est en accord avec la Nature ou l'Être-donné' est un être vivant qui n'a rien d'humain. Pour rester humain,

cette dernière variante, la survie de l'Homme et de l'Etat est la persistance spectrale d'une force sans signification, qui se perpétue au-delà de l'achèvement de son *telos*. Dans une métaphore qui jouera une place centrale dans les essais de Blanchot, Kojève associe étroitement ce double rapport : celui entre le Sage posthistorique et son Livre et celui entre le dernier homme et sa mort.

La question « Comment écrire à partir de la fin ? » revient à celle qui, en reprenant un paradoxe classique, demande « Comment parler et écrire à partir de la mort, l'énoncer en tant que d'ores et déjà actuelle ? ». La lecture de Kojève réactive une discussion qui avait déjà eu lieu dans les premiers cercles hégéliens,<sup>659</sup> mais, en outre, elle déploie les conséquences politique de la *PhG*, en y intégrant, non sans une certaine nonchalance herméneutique, la théorie marxiste de la lutte des classes et l'analyse existentielle du premier Heidegger.<sup>660</sup> Aussi, il faudrait lever l'ambiguïté qui pèse sur la possibilité d'une

---

l'Homme doit rester un 'Sujet *opposé* à l'Objet ', même si disparaissent « l'Action négatrice du donné et l'Erreur ». Ce qui veut dire que tout en parlant désormais d'une façon *adéquate* de tout ce qui lui est donné, l'Homme post-historique doit continuer à *détacher* les 'formes' de leurs 'contenus', en le faisant non plus pour transformer activement ces derniers, mais afin de *s'opposer* soi-même comme une « forme » pure à lui-même et aux autres, pris au tant que n'importe quels 'contenus'.

<sup>659</sup> Les premiers disciples de Hegel se posent déjà la question de la continuation de l'histoire après le retour réflexif de l'esprit absolu sur lui-même dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon R. Haym : *Hegel und seine Zeit* (1885) (cité par C. Bouton, „Hegel penseur de la fin de l'histoire? », in *Après la fin de l'histoire*, J. Vrin, 1998, pp. 91-112) la philosophie d'absolue prive l'histoire de tout avenir et constitue une figure de la restauration. Nietzsche se fait aussi le porte-parole de cette vulgate lorsqu'il moque Hegel pour avoir vu l'accomplissement de l'histoire universelle dans sa propre existence berlinoise. Ce n'est qu'un siècle après la parution de la *PhG* que le conflit entre le principe hégélien du développement infini de la liberté et la limitation finale de l'histoire est saisi (par Moses Rubinstein : *Die logischen Grundlagen des Hegelschen Systems und das Ende der Geschichte*, 1906, apud C. Bouton, p. 93). Pour Karl Löwith la fin de l'histoire supposée par le système de Hegel signifie l'unification conceptuelle qui permet la saisie rétrospective de du sens historique, la poursuite événementielle empirique ne pouvant plus modifier cette interprétation. (*De Hegel à Nietzsche*, [1941], trad. Rémi Laureillard, Gallimard, 1981.) En France l'idée de la fin de l'histoire doit attendre le centenaire de Hegel, étant évoquée par Louis Lavelle (*Panorama des doctrines philosophiques*, Albin Michel, [1932], 1967, p. 115) et Alexandre Koyré (« Hegel à Iéna » dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, pp. 148-189).

<sup>660</sup> La première étude d'ampleur consacrée à Kojève est la biographie intellectuelle signée par Dominique Auffret (*Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1990), qui reste un ouvrage de référence. L'étude systématique de la philosophie kojevienne a été

fin de l'histoire proprement hégélienne en tant que *Ende* et non seulement *Zweck*: la plupart des lecteurs contemporains contestent en effet la pertinence de la postulation d'une clôture finale du système, tout en reconnaissant que, bien que cette question ne soit presque jamais abordée de front par Hegel, certains énoncés peuvent prêter à la confusion entre, pour ainsi dire, le vol inversé de la chouette et le travail progressif de la taupe. On n'a pas failli de remarquer cependant que si l'histoire appartient bien au royaume de l'Esprit, elle dépend toujours du fond opaque de la nature d'où elle émerge. Comme le montre B. Bourgeois,<sup>661</sup> le réel hégélien est défini comme altérité excessive qui pose une limite finale à la compréhension rationnelle.

D'autre part, si on veut rester fidèle à la lettre des textes, il faut renvoyer dos à dos et l'idée d'un arrêt final de l'histoire après lequel l'esprit retombe de la nature (Kojève) et l'idée d'une perfectibilité infinie (qui tombe sous le reproche de mauvaise infinité). La solution qui postule une logique dans laquelle chaque époque réalise une plénitude à la fois absolue et provisoire car la totalité est travaillée par la négativité et détotalisée dans le présent<sup>662</sup> semble la seule adéquate. Ou bien, comme l'affirme Paul Ricoeur, « l'histoire pensante ne ferme pas le passé : elle ne comprend que ce qui est déjà révolu »<sup>663</sup>. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière<sup>664</sup> montrent aussi que la suppression du temps ne signifie en fait que « le dynamisme temporel qui lie entre eux les éléments du temps », en tant qu'« histoire conçue ». La somme négative que représente le savoir absolu n'est pas la suppression du temps comme enchaînement de figures mais elle ouvre sur la vérité de

---

entreprise par Dominique Pirotte : *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, P.U.F., 2005. Le livre de Mikkel Borch-Jacobsen (*Lacan. Le maître absolu*, Paris, Flammarion, 1995), contient des renseignements précieux, y compris sur le rapport de Blanchot au Hegel de Kojève (pp. 229-231). En ce qui concerne les écarts de la lecture de Kojève par rapport au 'vrai Hegel', on peut consulter avec profit les mises au point qu'on doit à Pierre-Jean Labarrière et à Gwendoline Jarczyk : *Les premiers Combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1987 et *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996

<sup>661</sup> Bernard Bourgeois : *Etudes hégéliennes*, PUF, 1992, p. 99

<sup>662</sup> C. Bouton, „Hegel penseur de la fin de l'histoire? », in *op.cit.*, pp. 91-112

<sup>663</sup> Paul Ricoeur : « Renoncer à Hegel », in *Temps et récit*, III, Le temps raconté, Seuil, 1985.

<sup>664</sup> G. Jarczyk et P.-J. Labarrière : « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue », in *Hegeliiana*, PUF, 1986

l'histoire. Il n'y aurait pas donc, chez Hegel, ni de figement du temps ni de fin de l'histoire dans le sens de terme final de celle-ci. Ce qui a lieu chez Hegel, en échange, est l'annulation du temps vu celui-ci n'est que la césure entre la représentation et le concept. En conclusion, tout procès de temporalisation se sublime dans l'idée d'un retour à soi effectif de l'esprit dans la présence. Et, d'après Ricœur, « cette équation de l'effectivité et de la présence marque l'abolition de la narrativité dans la considération pensante de l'histoire. »<sup>665</sup>

C'est au prix d'une assomption des moments temporels dans l'éternel présent spéculatif que la rétrodiction acquiert sa possibilité. Et cette effectivité de la présence à soi de l'esprit n'est pas représentable. D'où aussi l'abandon de la téléologie hégélienne et le manque de foi postmoderne au métarécit de l'émancipation. Comme l'avoue Ricœur, le système de Hegel peut rester irréfutable, mais les postmodernes ont tout simplement abandonné le chantier de l'unification historique. Pour ainsi dire, ils ont seulement commencé un autre jeu, et cela en laissant tout simplement de côté le projet d'une totalisation rationnelle de l'histoire : « en dépit de la séduction de l'idée, la ruse de la Raison n'est pas la *peripeteia* qui engloberait tous les coups de théâtre de l'histoire, parce que l'effectuation de la liberté ne peut être tenue pour l'intrigue de toutes les intrigues. » (Ibid., p. 298).

La lecture kojevienne semble être le dernier avatar de ce projet émancipateur qui, pour être effectif, devait substituer à l'esprit hégélien irreprésentable la figure théologisée de l'homme. Ce qui impliquerait aussi le changement de registre narratif, dans le sens où c'est bien dans une histoire qu'est racontée la fin de l'Histoire : le sens ultime de la PhG se dévoile, selon Kojève, dans une suite d'affrontements et de conciliations.<sup>666</sup> Et l'achèvement du savoir absolu dont le volume de la *Phénoménologie* constitue l'« incarnation », se meut en 'happy end' eschatologique. Dans un premier temps, cette mise en récit ne fait que répéter la stratégie narrative de la PhG où un héros picaresque

---

<sup>665</sup> P. Ricœur, *op.cit.*, p. 291

<sup>666</sup> Ce qui montre aussi Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, 1979, p. 40 : « Dans son commentaire, l'austère *Phénoménologie* hégélienne se change en une sorte de roman feuilleton philosophique, où se succèdent les scènes dramatiques : des personnages pittoresques s'affrontent, des renversements de situation entretiennent le suspense, et le lecteur, avide de savoir la fin de l'histoire, réclame la suite ».

(parce que) myope n'est que le jouet d'une temporalisation ironique infinie. C'est en se soumettant à la ruse de la raison que le pèlerin métaphysique qui arpente le labyrinthe de la PhG trouve son repos final dans la résolution anthropologique du combat-en-vue-de-la-reconnaissance. Selon Judith Butler,<sup>667</sup> le héros kojévien bénéficie d'une autonomie que la PhG ne saurait lui octroyer. En tant que souverain, il jouit d'une reconnaissance universelle et peut accéder librement à la parole. Autrement dit, il arrive, par l'intermédiaire de l'action historique, au pouvoir de dire « Je » et de s'auto-engendrer ex-nihilo, à partir du seul énoncé du désir. Comme le montre J. Butler, lorsque le sujet kojévien parle, le néant qu'il contient est articulé dans l'énoncé produit, son propre désir donnant naissance au sujet. Mais l'autoposition souveraine du sujet est moins assurée qu'il ne le semble : à la fin de l'histoire, le surhomme kojévien qui incarne la figure dernière de l'esprit (« Gestalt des Geistes ») semble se dissoudre à l'instant même de son apothéose.

Que la négativité soit aussi création, synthèse de la guerre et du travail, tel est le présupposé fondamental de l'anthropologie kojévienne. Et c'est grâce au célèbre apologue du Maître et de que la différence entre travail et guerre, incluse dans le concept de l'Action, puisse être heureusement résolue à la fin de l'histoire, laborieuse revanche de celui initialement vaincu dans la lutte anthropogène de pur prestige. Ainsi, dans un premier moment de la dialectique, la scène de l'ILH s'ouvre sur le Désir (« Begierde ») qui joue chez Kojève le rôle de l'embrayeur de l'intrigue. Dans l'univocité de l'être naturel, le désir (identique ici au besoin) creuse un vide. La *Begierde* est négativité, destruction du donné – ce dernier étant défini comme pôle spatial, atemporel, inengendré, condamné à la répétition infinie. Mais le désir ne se limite pas à évacuer le réel ; il crée aussi, à sa place, une réalité subjective. Ainsi, le désir, qui pousse l'être à s'extérioriser,

---

<sup>667</sup> Judith Butler: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, 1999, p. 76: "Kojève, on the other hand, has no need of metaphysical narrative, because the 'becoming' of his traveller is self-generated. Indeed, the traveller has ceased his travels altogether, set up shop in the environs of ontological exile, and shown Hegel, as it were, that contrary to the argument of the Phenomenology, an efficacious subjectivity can emerge from such soil." Egalement, l'auteur de *Subjects of desire...* donne ce portrait du sujet kojévien : » This is a subject alarmingly intact, self-serious, no longer displacing the Absolute, but claiming it now as its very self."

engendre le médium instrumental de la relation à l'autre<sup>668</sup> et exhibe une structure réflexive intentionnelle.

Définie de cette manière, la Begierde est, dans le règne animal, l'inquiétude qui démantèle la nature sans la transcender. Vide avide, irréalité pure, «présence de l'absence», le désir est sans consistance propre et reste dépendant de son objet. Dans la mesure où il vise l'assouvissement immédiat du besoin, l'incorporation du donné, et vu que « le moi du désir est fonction du contenu du non-moi désiré », le 'sujet' du désir ne saurait aboutir à la conscience séparée, se résorbant dans l'état de nature. Il est d'ailleurs l'interface entre l'homme et l'animal, car chez Kojève le sujet humain se détache que sur l'arrière fond de la vie biologique et ne saurait subsister sans elle. Par conséquent, le désir seul, pris en lui-même, est proprement inhumain et s'avère incapable de dépasser le niveau inchoatif du Sentiment de soi qui appartient au Tierreich. Partant, si « c'est le désir (conscient) d'un être qui constitue cet être en tant que moi (...) en le poussant à dire : «Je», (ILH, 11) cela ne saurait arriver avant un retour autoréflexif qu'on pourrait confondre (à tort, comme je montre plus bas) à ce que Lacan appellera, dans le sillage de Kojève, le «stade du miroir». <sup>669</sup> La scène primitive anthropogène ne s'illumine selon Kojève que lorsque le désir prend pour objet un autre désir. <sup>670</sup> La liberté proprement humaine consiste à s'affranchir de l'être en prenant comme objet le non-être, c'est-à-dire un autre « vide-avide » (ILH, 168) et cela au prix d'une aliénation spéculaire qui implique nécessairement l'asymétrie et la violence. Qui plus est, lorsque cette « négation négatrice » se retourne sur elle-même elle ne saurait engendrer qu'un « *Selbst* », «irréel», dont la propriété fondamentale serait de « ne pas être ce qu'il est (en tant qu'être statique)

---

<sup>668</sup> *Ibid.*, p. 66

<sup>669</sup> Sur la dette de Lacan envers Kojève, voir Mikkel Borch-Jacobsen : *Lacan. The Absolute Master*, Stanford University Press, March 1991, p. 5

<sup>670</sup> On peut faire remarquer que l'expression « désir du désir » peut être entendue en deux sens : soit comme désir d'un autre désir, soit comme désir qu'on peut appeler 'de la 3e main', ne désirant un objet que parce qu'un autre désir le convoite. Cette dernière interprétation sera privilégiée notamment dans les travaux de René Girard.



et être (c'est-à-dire devenir) ce qu'il n'est pas » (*ILH*, p.12). Judith Butler<sup>671</sup> peut alors prétendre que, en se référant aux agents du désir comme à des « négations », Kojève désincorpore le sujet en le présentant comme pur néant. Aussi, la genèse de l'agent manifeste certains traits ahistoriques qui sous-tendent le projet dialectique et se retrouvent en quelque sorte, à son but. Cette abstraction pourrait alors être mise en relation (malgré une divergence décisive entre les deux conceptions) avec la formule lacanienne d'un sujet troué, car, si, comme l'affirme le psychanalyste, « je pense où je ne suis pas » et « je suis où je ne pense pas ». Mais, chez Kojève, bien que le Désir comporte bel et bien une part négative, celle-ci n'implique pas la pure disparition élocutoire du sujet car, si « l'homme doit être un vide, un néant » il n'est pas pour autant « un néant pur, reines Nichts, mais quelque chose qui *est* dans la mesure où il anéantit l'Être, pour se réaliser à ses dépens *dans* l'être » (*ILH*, p.167).

Formé (« gebildet ») par le travail, l'esclave acquiert quelque chose de la « plasticité » qui, selon C. Malabou, serait déjà au travail chez Hegel,<sup>672</sup> ne succombe pas à l'impasse qui est réservée au maître, condamné à ne jamais pouvoir se détacher du monde où il vit (*ILH*, p.34). A l'opposé de celui-ci, qui reste figé dans l'affirmation de son désir comme négation de l'autre, l'esclave est contraint de s'aliéner dans le travail, mais tout en s'engendrant comme être temporel / historique. Car le désir humain qui introduit de l'irréel dans l'être n'est rien d'autre que le néant temporalisé, c'est-à-dire néant qui engendre l'historicité. Mais, comme le remarque Judith Butler, cette temporalité est une temporalité vécue, à l'inverse de celle présentée par Hegel, qui postule un point de vue absolu, hors temps, face auquel la succession des figures de la conscience ne saurait

---

<sup>671</sup> J. Butler, op.cit. p. 78-9: «His [Kojève's] acceptance of the subjective point of view permits him an analysis of desire in terms of the structures of freedom and temporality that desire presupposes and enacts. And yet the distinction between consciousness and nature that pervades his view leads him to promote desire as a disembodied pursuit; desire is negation, but one that is unsupported by a corporeal life. Kojève's references to desiring agents as «negations» and «nothingnesses» suffer from an abstractness that has philosophical consequences.» On comprend mieux les raisons de l'auteur de *Subjects of desire...* lorsqu'elle donne, pour les besoins de son argument, ce portrait du sujet kojévien : » This is a subject alarmingly intact, self-serious, no longer displacing the Absolute, but claiming it now as its very self.», p. 76.

<sup>672</sup> Cf. la thèse défendue par Catherine Malabou : *L'Avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996, p. 27 et suiv.

avoir qu'une consistance fictive<sup>673</sup>. Pour Kojève (qui s'inspire des analyses heideggériennes de l'être jeté dans le monde), le désir, en vertu de son caractère extatique, ne révèle plus une structure de progression pré-comprise dans une totalité universelle, mais institue une temporalité ex nihilo. En anticipant le futur, l'agent historique est projeté extatiquement par son désir dans l'avenir dont procèdent, comme effet de l'action humaine, les deux autres moments temporels qui sont le passé et le présent. Conséquent avec le caractère extatique du sujet désirant, Kojève est amené à thématiser un modèle temporel qui choque le sens commun et qui, attribué à Hegel, réinvestit en fait l'analyse heideggérienne de l'être-pour-la-mort: « Dans le temps dont parle Hegel, par contre, le mouvement s'engendre dans l'Avenir et va vers le Présent ». (ILH, 367) Passage qu'il faudrait comparer avec l'analyse heideggérienne de la temporalité.<sup>674</sup> L'anticipation contenue dans le désir révèle la place ambiguë qu'occupe le sujet, à la fois projeté dans le temps et projetant le temps, contradiction qui n'est plus une du moment où c'est à l'action humaine que revient la tâche de créer le monde historique, c'est-à-dire du moment où l'homme s'identifie au temps. Chez Kojève, la dialectique du désir débouche sur la notion d'une temporalité projective dont l'auteur de l'ILH crédite Hegel et qui motive l'imposition d'une clôture de l'histoire. Sur les traces de Koyré, auquel il succède à l'Ecole pratique des hautes études, Kojève voit donc dans le primat de l'avenir sur le présent et le passé la spécificité de la conception hégélienne de la temporalité, hypothèse qui (comme le montre Catherine Malabou, tout en s'y opposant<sup>675</sup>) conduit Koyré et Kojève à postuler une fin de l'histoire.

---

<sup>673</sup> J. Butler, *op. cit.*, p. p. 73: «For Kojève, human action is the highest incarnation of the Absolute, so that the experience of lived time is vindicated over and against the fictive temporality of the Phenomenology development. »

<sup>674</sup> Martin Heidegger : *Sein und Zeit.*, § 65, p. 326, trad. Martineau, p. 229: « Authentiquement avenant, les Dasein est authentiquement été. Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le revenir compréhensif vers l' « été » le plus propre. D'une certaine manière, l'être-été jaillit de l'avenir »

<sup>675</sup> Catherine Malabou, *op. cit.*, p. 17. L'auteur distingue deux «avenirs» hégéliens: le premier, chronologique, étant le fondement du devenir historique et le second, logique, étant l'« acte-de venir-à-soi-même» du concept. Contre la spéculation kojévienne qui suppose que l'homme qui est parvenu au savoir absolu n'a plus d'avenir, Malabou revendique la notion de « plasticité » qui décrirait, chez Hegel l'avenir comme rapport entre la subjectivité et l'accident. En citant la définition du temps qui, selon Hegel « est l'être qui, en étant, n'est pas et n'étant pas, est », C. Malabou y voit deux sens différents. Ainsi, la

Dans son article « Hegel à Iéna »<sup>676</sup> Koyré avait déjà affirmé, en anticipant la thèse rendue célèbre par Kojève, que pour Hegel le temps se construit à partir de l'avenir, ce qui explique le fait que « la philosophie – et par là même la philosophie hégélienne, le 'système' – ne seraient possibles que si l'histoire était terminée, que s'il n'y avait plus d'avenir, que si le temps pouvait s'arrêter ».<sup>677</sup> Autrement dit, Koyré suppose déjà, comme condition de possibilité du système hégélien, le caractère accompli de l'arrêt de mort temporel ou bien du dimanche de l'histoire. En reconnaissant l'influence de la lecture de Koyré mais aussi celle de « l'ex-Heidegger »,<sup>678</sup> Kojève y insiste, et c'est là la touche marxisante qui applique au Système, sur le caractère proprement historique du temps: « il n'y a pas de temps naturel, cosmique. Il y a Temps dans la mesure où il y a histoire, c'est-à-dire existence humaine, c'est-à-dire existence parlante. L'homme qui, au cours de l'histoire, révèle l'être par son discours, est le concept 'existant empiriquement', et le temps n'est rien d'autre que ce concept. Sans l'homme, la nature serait espace, et espace seulement.» (ILH, 366)

Là où Hegel pose l'absolu de l'Esprit dont le Concept se divulgue dans le Temps, Kojève comprime les termes, en opposant à l'auteur de la PhG une équation dans laquelle

---

définition peut être comprise comme indiquant le fait que le temps est et n'est pas en tant que ses moments s'entre annulent. Mais aussi, elle peut signifier que le temps n'est pas toujours ce qu'il est, que le concept de temps se temporalise lui-même. Malabou se propose donc de suivre les trois figures, l'Homme, Dieu et le Philosophe à partir de ces trois moments différenciés : le paganisme substantiel, le christianisme subjectif, et enfin, la synthèse hégélienne.

<sup>676</sup> A. Koyré : « Hegel à Iéna », op.cit., pp. 148-189.

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>678</sup> Dans *Le Concept, le Temps et le Discours* (texte posthume, Gallimard, 1990) notamment, où il avoue le caractère de révélation qu'ont eu pour lui les leçons de Koyré sur le Temps. Pour ce qui est de sa relation avec Heidegger, celle-ci est ambiguë, car l'auteur de *Sein und Zeit* se serait condamné, par peur de la révolution marxiste, à une régression infinie, forme extrême du conservatisme- comme il le note dans *l'Essai d'une Histoire raisonnée de la philosophie païenne*, tome I, p.165, note 3: «La «réaction» heideggérienne, si elle est vraiment «radicale», l'amènera donc fatalement à «Thalès» voire au-delà : vers les auteurs anonymes «du bon vieux temps», qui ont au moins l'avantage de n'avoir laissé aucun «fragment» philosophique, à partir duquel on serait fatalement tenté de «progresser», d'abord vers Parménide ou vers Héraclite, mais tôt ou tard aussi, soit vers la théologie chrétienne (à travers Kant, *via* Platon), soit (à travers Kant, *via* Aristote) jusqu'à Hegel et donc, *horribile dictu*, Marx.) »

Esprit=Temps=Concept=Homme. Ce qui lui permet ensuite d'anthropologiser le dédoublement interne hégélien de la conscience de soi (en deux figures opposées, l'autonomie et la dépendance), en l'hypostasiant dans la fable du Maître et de l'Esclave où s'affrontent bien deux individus (pré)historiques concrets. Partant, dans la prosopopée kojévienne, la fracture originelle de la conscience est le corolaire du divorce de la Nature avec l'Esprit.<sup>679</sup> L'inflexion subie par le monisme hégélien est le prix d'une extrapolation du concept marxiste de lutte de classe, repris dans la structure anthropologique comme passage de la *Begierde* à la lutte de pur prestige. De la sorte, l'auteur de l'ILH est conduit à soutenir qu'« il y a une différence essentielle entre la Nature et l'Homme » (ILH, p. 487) constat qui implique l'impossibilité d'une dialectique de la première. D'où la différence ontologique, infranchissable, qui sépare, non comme chez Heidegger, l'être de l'étant, mais la conscience historique et le monde naturel.

Cela va pousser Kojève à dénoncer « l'erreur de Hegel »<sup>680</sup> qui, en affirmant que l'Esprit ne se rapporte en définitive qu'à lui-même, se situe dans le sillage d'un ontologisme parménidien informé par l'idée de l'univocité de l'être. D'après Kojève, le matérialisme qui mise sur la dialecticité implicite de la Nature interdirait de dégager un plan d'historicité et de négativité humaines et rendrait inconcevable l'idée même de révolution. En posant un isomorphisme entre les lois de la nature et l'historicité humaine, le moniste (tel Spinoza, par exemple) ne peut ainsi invoquer qu'un *fatum* naturaliste selon lequel ce qui arrive dans l'histoire serait pré-compris par la Nature. Mais alors Kojève doit répondre à la question qui tient en échec tout dualisme. Comment, en effet, cette ontologie

---

<sup>679</sup> Cette interdépendance fait aussi l'objet des analyses de D. Pirotte : op. cit., p. 55 : « Le pas radical vers la constitution d'une anthropologie athée c'est la mise en place du dualisme ontologique dialectique réclamant l'antécédence de l'être naturel sur le fond duquel surgit, en s'y arrachant par un acte de liberté pluriel et conflictuel, l'ordre humain de la négativité. »

<sup>680</sup> Cette erreur se manifeste, selon Kojève, lorsque Hegel « de la dialecticité de la Totalité réelle, conclut à la dialecticité de ses deux éléments constitutifs fondamentaux, qui sont la Nature et l'Homme. », *ibid.*, p. 485. Autrement dit, «...si la Nature est Espace seulement et non pas Temps, il faudrait en conclure qu'il n'y a pas de compréhension conceptuelle de la Nature [...] Il faudrait le dire, mais Hegel ne le dit pas. Et c'est là [...] son erreur de base. » (ILH, 377) Et ce serait cette même erreur qui condamnerait, s'il fallait en croire Kojève, le vieux marxisme, le matérialisme dialectique, qui postule l'isomorphie entre la dialectique de la nature et la dialectique de l'histoire.

dualiste serait-elle capable de décrire la métamorphose de l'être en néant, de l'identité en différence ou du non-moi en moi ?

Ce passage périlleux s'opère au moyen de la métaphore éblouissante et sophistiquée<sup>681</sup> de l' «anneau d'or» dans lequel « il y a un trou, et ce trou est tout aussi essentiel à l'anneau que l'or [...] Le trou est un néant qui ne subsiste (en tant que présence d'une absence) que grâce à l'or qui l'entoure. De même, l'Homme qui est action pourrait être un néant qui 'néantit' dans l'être, grâce à l'être qu'il 'nie'. Et rien ne dit que les principes derniers de la description du néantissement du néant (ou de l'anéantissement de l'Être) doivent être les mêmes que ceux de la description de l'être de l'Être.» (ILH, p. 486, note)<sup>682</sup>

Il s'agit donc bien d'un dualisme dialectique « temporel »<sup>683</sup> dans lequel la Chose se dérobe incessamment au discours dans la même mesure que celui-ci ne saurait être déduit à partir de la Chose.<sup>684</sup>

---

<sup>681</sup> L'ontologie dualiste est, en fait, comme le montre V. Descombes, parfaitement « incapable » d'assurer le passage dialectique de l'être au non-être. «Selon cette fable dorée, il n'y aurait pas deux sens de l'être, mais il y aurait d'une part l'être (l'or) et d'autre part le néant (le trou). Quant à la dialectique, c'est-à-dire l'inclusion du néant dans l'être ou de la différence dans l'identité, elle se trouverait dans la conjonction des deux : l'or (l'être) n'a certainement pas besoin du trou pour être, mais l'anneau d'or (le monde) ne serait pas ce qu'il est, un anneau d'or, sans le trou. Par conséquent l'ontologie dualiste n'est plus du tout dualiste : il est finalement admis que l'être doit être défini par l'identité. » (*op. cit.*, p. 53)

<sup>682</sup> Cette même figure est invoquée dans une lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948: « De même que l'or peut exister sans le trou, tandis que le trou n'existe simplement pas s'il n'y a pas de métal qui l'entoure. Etant donné que l'Homme ne s'est créé que dans, et par, ou plus exactement en tant que négation de la Nature, il s'ensuit qu'il présuppose la Nature ». (Lettre citée par G. Jarczyk / P.-J. Labarrière: *Op. cit.*, 1996, p. 65)

<sup>683</sup> « Je ne dis donc pas qu'il y a simultanément deux modes d'être : Nature et Homme. [...] A partir du moment où l'Homme existe, l'Etre tout entier est Esprit, puisque l'Esprit n'est que cette même Nature qui implique désormais l'Homme... » (*Ibid.*)

<sup>684</sup> « Donc mon dualisme n'est pas « spatial » mais « temporel » : Nature d'abord, Esprit et Homme ensuite. Il y a dualisme parce que l'Esprit ou l'Homme ne peuvent pas être déduits à partir de la Nature, la coupure étant faite par un acte de liberté créatrice, c'est-à-dire transformatrice de la Nature. » (Lettre à Tran Duc Thao, *op. cit.*, pp. 65-66)

Mais la relation de l'homme à la chose est fondée sur une asymétrie fondamentale, car «il y a une différence essentielle entre la Nature d'une part, qui n'est révélée que par le Discours de l'Homme, c'est-à-dire par une réalité autre que celle qu'elle est elle-même, et l'Homme d'autre part, qui révèle lui-même la réalité qu'il est, ainsi que celle (naturelle) qu'il n'est pas.» (Ibid., p., 487) Arrivés à ce point, une précision s'impose, car subrepticement, le système de Kojève semble subvertir ses propres conséquences. Ainsi, selon l'auteur de l'ILH, la Nature échappe à l'emprise du concept et à toute discursivité, ne se révélant que par l'intermédiaire du « silence articulé de l'algorithme.» (ILH, 379)

Le langage naît du « meurtre » de la Chose « qu'il conserve en la refoulant »<sup>685</sup>, mais elle reste l'immémorial qui « précède » la parole, et ne saurait être comprise dans le discours. Car, s'il fallait en croire la suggestion de Kojève, « la Parole (logos) naît dans et de la Conscience-de-soi de l'Esclave (par le travail).» (ILH, 171) Dans l'essai de jeunesse inachevé qui porte sur *L'athéisme*,<sup>686</sup> Kojève soutenait que la première parole humaine fût une prière, assimilable à un cri articulé provoqué par l'étrangeté anxiogène du monde. Cette prière adressée, depuis l'angoisse devant le donné de la mort, à un Autre, non-moi divin, est un performatif absolu car c'est par un acte de langage que l'homme théiste, se pose, selon le jeune Kojève, comme étant en dehors du monde. Apparemment, on pourrait affirmer que cette analyse sera reprise dans l'ILH, où la conversion du cri animal en acte de langage (articulé) est assurée par le passage spéculatif du désir naturel au désir du désir anthropogène, à cette différence près que la relation théiste est relayée par la rivalité en vue de la reconnaissance. Il semble donc que la position athée dépliée dans l'ILH garde, au moins au niveau formel, quelque chose de la l'anthropologie théiste du premier Kojève: si, dans le combat, la prière du vaincu reconnaît l'Autre comme Maître, elle n'en arrache pas moins le locuteur à l'homogénéité naturelle. Mais la différence entre les deux anthropologies n'est pas pour autant négligeable.

Car si la position théiste est essentiellement a-historique, seul le désir du désir permettant la temporalisation active du donné naturel, par le travail, cela veut dire qu'elle est aussi in-fantine, privée de langage. Ainsi, le théisme et l'athéisme s'opposent chez

---

<sup>685</sup> D. Pirotte, op.cit., p. 74.

<sup>686</sup> *L'Athéisme* (1931), essai inachevé, publié par les soins de N. Ivanoff, Gallimard, 1998.

<sup>686</sup> D. Pirotte, op.cit., p. 53

Kojève comme la parole au silence, car, «si parler, c'est temporaliser la spatialité brute (...), quelle espèce de temporalité pourrait bien révéler à l'homme-théiste le divin qui se manifeste comme le 'tout-autre' indicible ?»<sup>687</sup>

Comme on l'a vu, c'est donc seulement l'aliénation spéculaire et extatique du désir (désirant le désir) qui engendre le temps historique, temps de l'action consciente où la Begierde, ne se rapportant qu'à l'avenir, nie le présent en le transformant en passé. (ILH, 368-9) En invoquant les formules hégéliennes « Geist ist Zeit » et « die Zeit ist der Begriff der da ist », Kojève s'autorise à confondre, un peu à la hussarde, le temps, l'histoire, la négation, l'homme et le concept, ce qui lui permet ensuite de les opposer aussi, en bloc, à la Chose qu'ils ne cessent de « tuer ». Car, pour Hegel, « toute compréhension conceptuelle équivaut à un meurtre » : lorsque l'essence du chien (empirique) passe dans le mot « chien », celui-ci cesse de vivre. («le mot 'chien' ne court pas, ne boit pas et ne mange pas », ILH, 373)

Ce paradoxe est en fait consistant avec l'historisme hégélien, où la nature temporalisante du discours suppose l'anéantissement permanent de l'être spatial. Incessamment, celui-ci s'irréalise dans le passé mais, à mesure qu'il y sombre, son sens (essence) se détache de la réalité, ce qui ouvre la voie à son assomption dans le discours où, bien que « mort », il persiste éternellement, comme mot<sup>688</sup>. (ILH, 372-5.) Mais cette éternité se paye d'une « irréalité » foncière : « On obtient le concept [le mot] 'Être' en soustrayant l'être à l'Être : Être moins être égale concept 'Être' » (ILH, 373)

Au niveau anthropologique, cela revient à dire que le concept dérive du temps existant empiriquement qui est désir humain réalisé comme action négatrice. Celle-ci ne se borne pas à introduire un écart entre le mot et la chose, c'est-à-dire à temporaliser le monde donné, mais elle forme aussi le projet de combler dialectiquement ce même écart en réalisant (à la fin de l'Histoire, par l'Aufhebung) la conformité processuelle entre le

---

<sup>688</sup> Ibid., p. 58 : «La négativité du langage 'prouve' l'identité à soi de la chose qu'il révèle en s'y arrachant ; l'identité à soi de la chose 'prouve' l'irréalité (ou négativité) de l'être parlant qui s'en arrache pourtant irréductiblement.»

concept et la chose naturelle comme monde humain.<sup>689</sup> Par conséquent, au niveau anthropologique, Kojève peut soutenir que c'est le Travail de l'esclave qui temporalise le Monde naturel spatial, engendre le Concept et transforme le Monde purement naturel en un monde technique habité par l'homme, c'est-à-dire en un Monde historique. (ILH, p. 377) La temporalité extatique et projective, tout en réinvestissant l'analyse heideggérienne du *Sein zum Tode*,<sup>690</sup> ne cesse pas pour autant de se revendiquer d'une lecture athée et anthropologique de la PhG, conformément à laquelle le dépassement chrétien du naturalisme antique implique non seulement la subjectivisation de la notion de substance mais aussi la laïcisation de la liberté théologique. Ainsi, l'anthropologie kojévienne s'avère être une thanatologie. Kojève infléchit la dialectique hégélienne du côté de l'immanentisme en soutenant que l'homme ne peut plus accéder à l'historicité qu'à condition d'être et de se découvrir comme mortel: « ainsi, la philosophie 'dialectique' ou anthropologique de Hegel est, en dernière analyse, *une philosophie de la mort* (ou ce qui est la même chose : de l'athéisme). » (ILH, 539)

Et en effet, dans un fameux passage de la « Préface » de la PhG, Hegel affirme que l'entendement (*Verstandes*) comme activité (action, *Tätigkeit*) de séparation (*Scheidens*) est la puissance la plus grande et digne d'étonnement. Et cela est le cas, comme l'explique Kojève, parce qu'en séparant les choses dans la pensée discursive, l'homme forme des projets techniques qui transforment radicalement le monde naturel. Et cette puissance, de séparer la chose de son hic et nunc, est absolue, car la nature ne saurait s'y opposer. (ILH, 543) Ce qui ne veut aucunement dire que cette essence de la chose, une fois séparé de son objet, plane dans le vide ; au contraire, elle doit toujours s'incarner dans un discours, prononcé ou proféré nécessairement quelque part, par quelqu'un. Mais l'existence du

---

<sup>689</sup> A l'équivalence entre l'intériorisation du réel dans le concept (Er-innerung) et le souvenir (Erinnerung) correspond, plus essentiellement, l'adéquation du Concept à l'Etre : « Si l'Homme peut comprendre (révéler) l'Etre par le Concept, c'est parce qu'il transforme l'Etre donné en fonction de ce Concept (...) et le lui rend conforme... Hegel explique cette conformité [entre de l'Etre et du Concept, n.a.] par son ontologie dialectique : l'Etre devient conforme au Concept (à la fin de l'Histoire) par la totalité achevée de l'Action négatrice qui transforme l'être en fonction de ce même Concept. », ILH, p. 374, note.

<sup>690</sup> D. Pirotte, *op.cit.*, p. 84 Les réserves formulées par Kojève au sujet du solipsisme de l'analyse heideggérienne apparaissent clairement dans ce texte publié par B. Hesbois, in « Logiques de l'éthique », dans *Rue Descartes*, n°7, Paris, Albin Michel, 1993, p. 29-46



discours n'est que le résultat de l'action négative de l'homme qui l'incarne. Ainsi, en néantisant l'être, l'action s'anéantit elle-même en révélant la finitude qui la porte : « si l'homme est action, et si l'action est négativité 'apparaissant' comme mort, l'homme n'est, dans son existence humaine ou parlante, qu'une mort : plus ou moins différée, et consciente d'elle-même ». (ILH, 548). C'est le sens du célèbre excursus hégélien sur la mort, qui sera cité d'ailleurs par Blanchot à plusieurs reprises :

La mort, si nous voulons appeler ainsi cette irréalité (Unwirklichkeit), c'est ce qu'il y a de plus terrible, et maintenir la mort, c'est ce qui exige la plus grande force. La beauté impuissante hait l'entendement, parce qu'elle exige d'elle ce dont elle n'est pas capable. Or la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effarouche devant la mort et se préserve du ravage, mais celle qui supporte la mort et se conserve en elle.<sup>691</sup>

L'homme hégélien est bien « cette nuit, ce néant vide » qu'on aperçoit « lorsqu'on regarde un homme dans les yeux ; c'est la nuit du monde qui se présente alors à nous. » (Passage tiré des *Conférences de 1805*, apud ILH, p. 575) Le séjour auprès du négatif est bien, selon Hegel, « la force magique » qui permet la sursomption / relève de celui-ci en être donné, par le Sujet. Dans l'anthropogénèse de Kojève ce séjour est transposé sur le terrain de la lutte, où « la puissance du négatif se manifeste par l'acceptation volontaire du risque de la vie (le Maître) ou par l'angoisse inspirée par l'apparition consciente de la mort ». (ILH, 549) Et cette mort n'est pas seulement, comme pour l'animal, l'intervention extérieure d'une loi naturelle qui met un terme à son existence. Car la mort humaine est celle d'un être qui peut se transcender indéfiniment et qui, dans l'action négatrice, peut provoquer de manière consciente la fin de l'animal anthropophore qui l'incarnait.

De la sorte, la mort humaine est toujours immanente, autonome, prématurée en quelque sorte et surtout « volontaire ». La thanatologie kojevo-hégélienne est loin de se limiter à une seule région du système et semble, comme chez Blanchot, excéder perpétuellement sa place en phagocytant l'exposé anthropologique. Car, l'être même de

---

<sup>691</sup> G.W. Hegel : « Préface » de *la Phénoménologie de l'esprit*, *Phénoménologie de l'esprit*, XXXIX, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991. « Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. »

l'homme n'est donc, conclut l'interprète, que sa mort en tant que phénomène conscient. En citant le *Leben zum Tode* heideggérien<sup>692</sup>, Kojève affirme le paradoxe de la mort humaine qui, en tant que volontaire et conscience équivaut à un suicide. Ou bien dans les termes de Hegel (Conférences de 1805-06 : « ... mais, en vérité [la conscience] a pour but sa propre mort ; elle est suicide, dans la mesure où elle s'expose au danger. » (apud ILH, p. 570))

L'homme est donc la « maladie mortelle » (ILH, 554) de l'animal, suicide différé dans lequel s'effectue la synthèse du particulier et de l'universel sous la forme de l'individualité libre. Pour Kojève, en effet, la mort et la liberté ne sont que deux aspects phénoménologiques d'une même chose (ILH, 517). Car, et c'est ici que la lecture kojévienne rejoint (tout en s'y opposant) le cœur même des analyses lévinassiennes et blanchotiennes de l'« il y a » :

Un être qui ne pourrait pas s'évader de l'Etre ne pourrait pas s'échapper à son destin, et serait fixé une fois pour toutes dans et par la place qu'il occupe dans le cosmos. Ou bien, dans d'autres termes, si l'homme vivait éternellement et ne pouvait pas mourir, il ne pourrait non plus se soustraire à la toute-puissance de Dieu. (Ibid.)

En faisant fusionner la liberté et la négativité et le néant (et, incidemment, le crime : « L'entité négative, c'est-à-dire la liberté, c'est-à-dire le crime... », Hegel cité par Kojève, ILH, 555) Hegel arrive aussi à la conclusion que lorsque la liberté pure ou abstraite se manifeste historiquement comme deuxième étape de la Révolution, elle doit aussi se manifester comme mort violente collective, c'est-à-dire comme Terreur. Ce passage, qui sera repris par Blanchot, se rattache historiquement à l'analyse hégélienne de la Révolution française. Celle-ci représente, selon Hegel le moment qui, tout en remplaçant l'antique détermination naturaliste de l'éthique, veut la liberté immédiate et ne

---

<sup>692</sup> Pour Heidegger, le *Dasein* un être en sursis, un être qui va mourir, processus qui reste irréprésentable. Mais la mort apparaît aussi dans le « On » inauthentique. Dans « L'être et le Temps », (in « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. Corbin, Gallimard, p. 140 et suiv.), Heidegger en donne cette définition, qui sera renversée par Blanchot : « La mort, c'est que soit possible la radicale impossibilité d'une réalité-humaine. Ainsi la mort se dévoile comme la possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable. »

trouve que « la mort la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau » (PhG, trad. Hyppolite, t. II, p. 141) Ce qui veut dire aussi, comme le remarque bien Kojève, que c'est dans la Terreur que la liberté se propage-t-elle dans la société, car elle ne saurait être atteinte « dans un Etat tolérant, qui ne prend pas ses citoyens suffisamment au sérieux pour leur assurer leur droit politique à la mort. » (ILH, <sup>558</sup>) (Citation qui explique, on y reviendra, le titre de l'essai blanchotien : « La littérature et le droit à la mort. ») Cela veut dire aussi, plus banalement, que la liberté ne se réalise que dans la mesure où elle se conserve en tant qu'histoire, dans un Etat. Donc cette liberté absolue contingente est mortelle tant qu'elle n'est par reprise et comprise dans le savoir.

Mais si le temps est concept et le concept est essentiellement fini cela implique le fait que le temps (=histoire) doit être aussi essentiellement fini. Ou bien dans la formule de Hegel lui-même :

Le temps est le concept vide qui est là et se représente à la conscience comme intuition vide ; pour cette raison, l'esprit apparaît nécessairement dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps.<sup>693</sup>

Autrement dit, si le temps est la forme d'extériorité du concept, la reconstitution de celui-ci (comme savoir absolu) doit impliquer la disparition du temps. Et, selon Kojève, il n'y a plus d'avenir après la grande récapitulation finale du concept dans son effectivité.

En prenant cette décision herméneutique Kojève ne cesse pas d'expliquer que l'Histoire universelle doit avoir une fin définitive (ILH, 380) et que celle-ci « est marquée par l'avènement de la Science sous la forme d'un Livre, c'est-à-dire par l'apparition dans le monde du Sage ou du savoir absolu ». (Ibid.) Et, s'il s'extériorise dans le temps, dès qu'il rassemble les *membra disjecta*, ce savoir cesse d'être historique et « devient » éternité : « Ce savoir absolu, étant le dernier moment du temps, c'est-à-dire un moment sans avenir, n'est plus un moment temporel. »

L'éternité qui s'« incarne » dans la figure inorganique du Livre fait coïncider le concept avec le réel. L'argument développé par Kojève est donc le suivant : la postulation

---

<sup>693</sup> PhG, II, 207/5

par Hegel d'une fin de l'Histoire est impliquée dans l'idée d'une philosophie achevée de celle-ci, car cet aboutissement théorique ne saurait être envisagé qu'à partir d'une négation effective de la dialectique historique et du temps proprement humain.

La corrélation entre le Sage et le Savoir est donc hautement paradoxal et, en dernière analyse, intenable. « Das absolute Wissen », la science absolue est, dit Kojève, réalisée par le Dasein empirique, « Gestalt des Geistes », qui n'est rien d'autre que « l'homme en chair et en os » (ILH, 323), c'est-à-dire un moi-personnel. Mais il s'agit ici d'un moi qui s'amalgame à la totalité du Savoir et devient aussi un moi universel. Cela est possible, affirme Kojève, parce que le Sage peut encore s'opposer à un « Gegenstand ». Seulement que celui-ci n'est plus représenté par la Nature mais bien par le Livre (« Bible »).

« Ainsi, tout en étant universel, le moi du Sage reste *son* moi ; c'est un *Selbst*, un moi-personnel, le moi d'un homme concret nommé Georg Friedrich Hegel. » (ILH, 327) Le problème devient bien alors, comme le montre Vincent Descombes, celui de combler l'abîme qui se creuse entre le concept logique et la personne du logicien.<sup>694</sup> Et alors que chez Hegel c'est à la philosophie de la nature qu'est assignée cette tâche ingrate, chez Kojève c'est la dialectique anthropologique qui s'en charge. En fait, selon Kojève, si l'*Ethique* de Spinoza est un livre impossible, car il présente le vrai comme le discours de Dieu lui-même, c'est parce qu'à la Somme spinoziste manque une préface :

L'*Ethique* explique tout, sauf la possibilité pour un homme vivant dans le temps de l'écrire. (...) L'*Ethique* n'a pas pu être écrite, si elle est vraie, que par Dieu lui-même ; et, notons-le bien, par un Dieu non-incarné. (Ibid.)

Par contre, l'interprétation kojévienne montre comment Hegel a pu écrire la PhG : en *devenant* Dieu.<sup>695</sup> Dans l'hypothèse anthropologique élaborée par Kojève, seul un

---

<sup>694</sup> V. Descombes, *Op. cit.*, p. 58 et suiv.

<sup>695</sup> « Hegel devient Dieu en pensant ou en écrivant la *Logique* ; [...] Spinoza par contre, doit être Dieu de toute éternité pour pouvoir écrire ou penser son *Ethique*. » (ILH, 354) Et en effet, dans la *Logique*, Hegel affirme que le livre comprend « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son être éternel avant la création de la nature et d'un esprit fini. » (*Logique*, op.cit., I, 31)

Hegel-devenu-dieu peut prétendre de présenter les idées de Dieu « tel qu'il est dans son être éternel avant la création ».

D'autre part, la science du Sage reste négatrice, bien qu'elle n'annule plus le monde dans l'action transformatrice, car elle dépasse-en-conservant (*Aufhebung*) l'opposition même entre le sujet (Dasein empirique) et l'objet (le moi absolu incarné dans le Livre). Et en supprimant cette opposition, la science s'identifie avec le moi. « Ainsi, en s'objectivant en tant que science, le moi du Sage 'reste dans cet Etre- autre auprès de lui-même', comme dit Hegel » (ILH, 328)

Mais si l'énonciateur du savoir absolu devient dieu, son individualité empirique ne saurait être gardée que dans et par l'Er-innerung. Le prix du savoir absolu reste l'abolition de la subjectivité. Et, dans un développement qui sera repris dans certains développements de Blanchot, Kojève montre que le rapport entre le Sage et le Livre est identique à celui entre l'homme et sa mort. On comprend alors pourquoi dans le « futur » posthistorique ne subsistent que des « corps vivants ayant forme humaine, mais privés d'esprit » et un Esprit existant empiriquement en tant que Livre. (ILH, p. 387-8, note).

Aussi, faudrait-il aussi évoquer dans ce contexte l'influence exercée sur Kojève par l'œuvre de son oncle, Wassily Kandinsky. Pour Kojève, les tableaux de Kandinsky ne sont pas abstraits, comme il le montre dans une mise à point rédigé en 1936, à la demande du peintre, mais, au contraire, il faudrait plutôt les nommer « concrets ». A l'opposé, c'est bien l'art qui précède la peinture de Kandinsky qui devrait être appelé sans contradiction « abstrait », car « en peignant ou en dessinant un arbre, l'artiste *fait abstraction* de presque tous les éléments qui constituent l'arbre réel... »<sup>696</sup> A l'inverse de celle concrète, la peinture traditionnelle est éminemment subjective, car « seul un sujet peut faire abstraction de certains éléments d'un objet » : « La peinture d'avant Kandinsky était donc subjective dans la mesure où elle était abstraite et elle l'était nécessairement du seul fait d'être 'figurative' ». De la sorte, l'art pictural de Kandinsky, qui a lieu « sans re-produire quoi que ce soit » rejoint l'objectivité de l'être naturel : « La beauté incarnée dans et par une peinture non-figurative est tout aussi concrète que la beauté qui s'incarne par et dans la nature et elle est, par conséquent, tout aussi objective que cette dernière. »<sup>697</sup> En même

---

<sup>696</sup> A. Kojève : « Pourquoi concret », in W. Kandinsky : *Ecrits complets*, Denoël, 1970, pp. 395-400

<sup>697</sup> Ibid., p. 400

temps, si la peinture figurative est nécessairement fragmentaire, car l'artiste doit opérer un découpage dans la toile de fond du monde, seule la peinture concrète peut prétendre au titre d'art total, car « les limites du tableau sont celle de l'objet lui-même. » Pour Kojève, le tableau non-figuratif se comporte comme un analogon du Livre absolu, qui n'exprime par l'homme Hegel, de même que le « Cercle-Triangle » n'exprime aucunement les impressions de l'homme Kandinsky, « la création, comme toute création véritable, [étant] indépendante du créateur, du sujet créant.»<sup>698</sup> Certes, le Livre kojévien n'est pas une entité purement naturelle car il suppose l'autorévélation du sens par l'intermédiaire d'un sujet connaissant et il est le résultat de l'activité du Sage, qui, en tant qu'homme et citoyen de l'état parfait, intègre, dans le souvenir, toute l'évolution historique de l'humanité. Mais le Livre, écrit au dernier moment du temps, se détache du Sage après la chute de celui-ci dans le passé absolu. Nié et compris dans le Livre l'humain est condamné à se réfugier dans celui-ci, après la fin définitive du Dasein historique. (ILH, 387) Éternel lecteur re-cueillant 'religieusement' (si on se fie à l'étymologie *relegere*) le sens figé dans le Livre et qu'il ne peut plus changer, masque vide dont le regard fait paraître la nuit de l'esprit retourné à lui-même, tel est le portrait du dernier homme dans le tableau esquissé par Kojève :

Certes le Livre, pour être un Livre et non du papier broché et noirci, doit être lu et compris par les hommes. Mais les lecteurs successifs ne changent rien au Livre. Et si, pour lire le Livre, l'homme doit vivre (...) sa vie réduite dans l'essentiel à cette lecture (...) ne crée rien de nouveau : l'avenir de Paul qui n'a pas encore lu le Livre n'est que le passé de Pierre qui l'a déjà lu. Le temps où dure le lecteur du Livre est donc le temps cyclique (ou biologique) d'Aristote, mais non le temps linéaire, historique, hégélien. (ILH, 385)

Dans ce futur inhumain dystopique c'est la mort nue qui sévit et l'état universel homogène peut être appelé sans métaphore le royaume de Thanatos car, selon Kojève, seulement «la mort est tout aussi impersonnelle et éternelle, c'est-à-dire inhumaine, qu'est

---

<sup>698</sup> A. Kojève : « Les peintures concrètes (objectives) de Kandinsky », (1936), in *Les Cahiers du Musée national d'Art Moderne*, n° 42, 1992, Paris, Centre Georges-Pompidou, p. 189.

impersonnel, éternel et inhumain l'Esprit pleinement réalisé dans et par le Livre »<sup>699</sup>. Mais comme on l'a vu, Hegel refuse le concept d'une totalité circulaire car celle-ci ne saurait s'accomplir que par la médiation du singulier, de sorte que la totalisation défait la totalité. En tant que déploiement de la totalité des concepts, le système hégélien peut très bien paraître clos, mais sans l'être réellement car il ne prétend pas de décrire la totalité empirique : la vieille taupe « continue de fouir » comme il est dit dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. De manière analogue, Kojève ne saurait soutenir sérieusement que l'homme et son histoire que peuvent se substituer à la chose. L'auteur devrait montrer qu'elle implique cette dialectique, mais dans le dualisme temporel qu'il thématise, Kojève ne peut pas rendre compte de l'assomption sans réserve du réel dans le discours. Bien que l'histoire humaine soit définie comme une action par laquelle la négativité du discours amenuise continuellement l'écart qui la sépare de la chose, elle ne peut pas épuiser la facticité opaque de celle-ci. Et ce n'est que par un tour de passe-passe phénoménologique tacite qu'Alexandre Kojève s'accorde la réduction de la chose telle qu'en elle-même à la chose dont on parle, car la clôture du discours se laisse traverser par le champ de l'inarticulable:

Ce qui existe en réalité- du moment où il s'agit de la Réalité dont on parle ; et puisque nous parlons en fait de la réalité, il ne peut être question pour nous que d'une Réalité-dont-on-parle ; ce qui existe en réalité, dis-je, c'est le Sujet – connaissant - l'objet ou, ce qui est la même chose, l'Objet-connu-par-le-sujet. (ILH, 449)

La nature même ne répond pas à l'appel et le travail de la « vieille taupe » discursive s'annonce interminable, de sorte que la clôture du livre se voit ainsi « perpétuellement ajournée ».<sup>700</sup> Réduit à arpenter l'espace désœuvré du Livre, le dernier homme se trouve à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'histoire, la mort n'étant achevable qu'en tant que la fiction narrative d'une la force (cette thématique n'est pas sans analogies avec celle blanchotienne, de la mort comme ouverture du mourir interminable).

---

<sup>699</sup> ILH, op. cit., p.388, note.

<sup>700</sup> V. D. Pirotte : Op.cit., p. 72 et *passim*.

## VI.3. Bataille : le sacrifice

La résistance de Bataille à cette lecture de la *Phénoménologie* le conduit à envisager une autre forme de souveraineté qui ne s'identifierait ni avec la maîtrise ni avec l'existence désœuvrée du Sage/ Snob post-historique qui a renoncé à séparer les formes de leur contenu. Les objections de Bataille prennent forme dans la lettre à Kojève du 6 décembre 1937,<sup>701</sup> dans laquelle à l'achèvement de l'histoire comme réalisation de l'Etat totalitaire (Bataille déclare qu'il « n'attribue pas grande importance à la différence entre le fascisme et le communisme », Ibid.) l'auteur oppose la « négativité sans emploi » identifiée à l'ipséité ouverte à la communication. Cette négativité définie comme action soumet, selon Bataille, la mort la primauté de l'utile ; cela veut dire que Hegel réinscrit la mort « cette irréalité, [...] ce qu'il y a de plus terrible » et ce dont l'épreuve d'en maintenir « l'œuvre » demande la plus grande force<sup>702</sup> dans l'économie de la production et de l'accumulation. Autrement dit, Hegel écarte ce qu'il appelle dans le *PhG* la « négation abstraite », et avec cela, la possibilité même du « mal », c'est dire de la dépense et du sacrifice improductif. Cependant la référence à Hegel reste ambiguë chez Bataille ;

---

<sup>701</sup> G. Bataille : *Choix de lettres, 1917-1962*, éd. M. Surya, Gallimard, 1997 ; cité comme « Lettre à X » dans OC V, p. 369: « J'admets (comme une supposition vraisemblable) que dès maintenant l'histoire est achevée (au dénouement près). Je me représente différemment les choses [...] La question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a plus 'rien à faire' disparaît ou subsiste à l'état de 'négativité sans emploi' : personnellement, je ne peux décider que dans un sens, étant moi-même cette négativité sans emploi (je ne pourrais me définir de façon plus précise). Je veux bien que Hegel ait prévu cette possibilité : du moins ne l'a-t-il située à l'issue des processus qu'il décrit. J'imagine que ma vie – ou son avortement, mieux encore, la blessure ouverte qu'est ma vie- à elle seule constitue la réfutation du système fermé de Hegel [...] Quelques faits [...] m'ont amené à prendre sérieusement mais gaiement, l'hypothèse d'une insignifiance sans appel. [...] Ce que j'en dis vous engage à penser qu'un malheur arrive, et c'est tout : me trouvant devant vous, je n'ai d'autre justification de moi-même que celle d'une bête criant le pied dans un piège ».

<sup>702</sup> G.W.F. Hegel : *La Phénoménologie de l'esprit*, Préface, XXXIX. G. Bataille cite la traduction de Kojève dans : « Hegel, la mort et le sacrifice », OC XII, p. 331



lorsque celui-ci affirme, par exemple, que l'auteur de la *Phénoménologie* « a touché l'extrême », il s'agit d'une reconnaissance du fait que Hegel n'est pas seulement, comme l'explique Jean-Luc Nancy, « le philosophe de la négation, du néant ou de la mort (beaucoup avant lui ont médité sur le risque de la destruction ou de l'absence de sens) » mais « parce qu'il est le philosophe de la *négativité*, de la présence dissolvante et continue de la déchirure qu'il ne faut pas faire cesser mais qu'il faut à l'inverse approfondir ou creuser ». <sup>703</sup>

La stratégie de Bataille est d'utiliser « Hegel contre l'immuable Hegel. » <sup>704</sup> Comme Hegel, qu'il connaît notamment par l'intermédiaire de Kojève, Bataille situe, surtout dans les textes de l'après-guerre, la subjectivité à l'intérieur d'une économie générale, mais, à la différence de celui-ci, cet ordre procède d'une impossible totalisation. La clôture comme instance économique est disjointe par prééminence de l'excès vital sur la loi (mouvement que Bataille appelle « transgression ») et finit par être vouée à une forme d'extériorité (processus de contamination du sujet par son dehors (qui s'identifie avec l'« expérience intérieure »)). La différenciation qui incline l'intériorité vers le dehors est la production de l'intériorité par la communication sacrificielle. Derrida a pu intituler son étude sur Bataille « Un hégélianisme sans réserve » <sup>705</sup> parce que la démarche de celui-ci est caractérisée par son rapport polémique avec la dialectique. Pour Derrida, qui écrit cette étude dans la proximité de *Tel Quel* et de la Révolution poétique des années 1970, l'entreprise de Bataille excède la dialectique à travers la constitution d'une forme de souveraineté du rire et de l'extase qui s'exprime dans l'écriture, celle-ci constituant la pointe transgressive qui lacère la trame du discours. Derrida reconnaît la possibilité d'une équivalence entre la souveraineté dans l'acception de Bataille et la maîtrise (« Herrschaft ») dont parle Hegel dans la *Phénoménologie*. Et pourtant, il contestera cette équivalence, en cherchant un point d'accroc qui la mette en cause. Ainsi, bien que dans les deux cas (de la souveraineté bataillienne et de la maîtrise hégélienne) le mode temporel de cette opération est l'instant, selon Derrida il y aurait deux manières d'articuler le même moment au travail du signifiant :

---

<sup>703</sup> Jean-Luc Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997

<sup>704</sup> G. Bataille : « L'obélisque », op. cit., p. 509

<sup>705</sup> Jacques Derrida : *L'écriture et la différence*, Minuit, 1967.

Comme la maîtrise, la souveraineté se rend certes indépendante par la mise en jeu de la vie; elle ne s'attache à rien, ne conserve rien. Mais à la différence de la maîtrise hégélienne, elle ne doit même pas vouloir se garder elle-même, se recueillir ou recueillir le bénéfice de soi ou de son propre risque, elle 'ne peut même pas être définie comme un bien'. (Ibid., p. 365)

Il s'agirait d'une écriture qui échappe à la conceptualité phénoménologique et à l'emprise de toute finalité politique. Mais la prétention d'inscrire une écriture souveraine à l'intérieur du discours s'avère difficilement tenable. Si l'opération souveraine avait lieu en dehors du discours, alors elle ne saurait se distinguer de la maîtrise comme négativité immédiate. Mais, d'autre part, si elle se trouvait à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du langage articulé elle reproduirait exactement le mécanisme de l'exception et ne saurait échapper à la corrélation entre maître et esclave qui résume le projet hégélien. De la sorte, le projet déconstructionniste d'appropriation de la souveraineté par le quasi-transcendantal de l'écriture « majeure » ne saurait aboutir. Et cela parce que la distinction entre souveraineté et maîtrise ne saurait se fonder sur une simple radicalisation de la négativité, vu que celle-ci les traverse en égale mesure.

La souveraineté n'est pas censée commander en vue de la production du sens ; pourtant, elle n'est rendue possible que par une transgression et un sacrifice réel.<sup>706</sup> Si, comme le veut Derrida, « la maîtrise devient souveraine au contraire lorsqu'elle cesse de redouter l'échec et se perd comme la victime absolue de son sacrifice »<sup>707</sup>, le moment souverain est celui où « le sacrificateur succombe et se perd avec sa victime ». Il s'agit d'une mort réelle, non-discursive ; l'alternative serait la comédie du sacrifice dans laquelle s'expose le moment d'indétermination entre nature et culture, vie biologique et vie qualifiée et que Bataille met en rapport avec le mouvement de la transgression et avec l'instance du sacré. Le couple transgression -interdit s'inscrit dans cette économie de la production biopolitique.

Pourtant, la souveraineté non-dialectisable ne devient un concept plausible que lorsqu'elle est inscrite dans la théorie schmittienne du *katékhon*. Les similitudes entre la

---

<sup>706</sup> Voir aussi Denis Hollier : « De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche » in *Bataille*, éd. Philippe Sollers, U. G. E., 1973, pp. 75-96

<sup>707</sup> J. Derrida : *L'écriture et la différence*, op. cit, 389

conception de Schmitt et celle de Bataille sont d'ailleurs frappantes. D'ailleurs les deux auteurs se sont opposés également à l'hégélianisme de Kojève et plus exactement, à la notion de fin de l'histoire. Dans les années 1950 a lieu, en effet, un débat entre Kojève et Schmitt sur la question de la fin de l'histoire : selon Kojève, l'auteur de la *Théologie politique* se serait décidé contre cet achèvement hégélien en interprétant les mutations subies par la souveraineté après la guerre comme création d'un nouveau *Nomos* de la terre. Le caractère excessif de la souveraineté par rapport à la loi et au discours rapproche Schmitt et Bataille : dans les deux cas la souveraineté dépasse l'expérience commune, son lieu propre étant l'instant (*Augenblick*, dit Schmitt), et sa force, l'hétérogénéité par rapport à la loi. Mais si Schmitt y voit un moment constituant de la politique, de la confrontation entre l'ami et l'ennemi, pour Bataille elle n'a rien à voir avec la politique réelle, mais représenté une fixation dans la jouissance, qui reste dans la sphère du sujet.

Ainsi, chez Bataille, la souveraineté est soumise à une double exigence inévitable : soit se soustraire au langage articulé, et s'incarner dans la Voix du maître, comme rapport immédiat avec la mort (relation indiquée, chez Bataille, par l'intermédiaire des termes comme « sacré », « sacrifice réel », « communication »). Soit, comme il semble l'accepter dans ses textes plus tardifs, se laisser reprendre dans la progression du travail du sens. Ainsi, dans l'*Erotisme*, l'auteur précise que « la transgression diffère du retour à la nature : elle lève l'interdit sans le supprimer », en concluant : « Inutile d'insister sur le caractère hégélien de cette opération, qui répond au moment de la dialectique exprimé par le verbe allemand *aufheben*. (L'*Erotisme*, OC VII, p. 255) Cet ultime aveu semble témoigner de l'acceptation de l'échec de la formule d'une souveraineté acéphale :

Si l'ensemble des hommes [...] s'incarnait dans un seul être – évidemment aussi abandonné que l'ensemble – la tête de l'incarné serait le lieu d'un combat inapaisible [...] car il est difficile d'apercevoir jusqu'à quel degré d'orage ou de déchaînement parviendraient les visions de cet incarné, qui devrait voir Dieu mais dans le même instant le tuer, puis devenir Dieu lui-même mais pour seulement se précipiter aussitôt dans le néant : il se retrouverait alors un homme aussi dépourvu de sens que le premier passant venu mais privé de toute possibilité de repos .  
(OC I, 541)

La différence entre maîtrise et souveraineté creuse l'écart entre Bataille et Kojève et cette distinction est recouvre celle entre la négativité abstraite de la mort pure et simple (qui supprime la certitude de soi en général) et la mort intériorisée de l'esclave (la subsomption dialectique qui procède par l'*Aufhebung*). Dans la *Préface* de la *Phénoménologie*, Hegel affirme que le séjour de l'esprit auprès du négatif, qu'il regarde directement (« ins Angesicht schaut ») est « la force magique qui convertit le négatif en être » en transformant l'immédiateté en représentation.<sup>708</sup> Mais la vie qui se perpétue en écartant la possibilité de la négativité abstraite est déjà une vie déterminée, non plus « l'existence biologique mise en jeu dans la maîtrise, mais une vie essentielle qui se soude à la première, la retient, la fait œuvrer à la constitution de la conscience de soi, de la vérité et du sens ».<sup>709</sup> On peut observer que la vie de la conscience dont parle Hegel, qui est conservée et soumise au travail servile, manifeste une équivoque analogue à celle de la vie nue, vie exclue, qualifiée et non-sacrifiée.

Il faut cependant rappeler que le modèle proposé par Bataille se distingue de l'existence du Sage hégélien par le refus de la totalisation, fût-elle épistémologique ou politique. Par exemple, dans *La Souveraineté*<sup>710</sup> l'auteur fait remarquer l'abîme qui sépare le savoir absolu et le non-savoir qui se consume dans l'instant : à la différence de l'autonomie hégélienne, l'expérience intérieure ne consiste que dans le processus où elle se défait.

Ainsi, dans un article sur « Hegel, l'homme et l'histoire » (1947), dans lequel il présente les idées de Kojève, Bataille oppose à la stase posthistorique, la souveraineté qui, à l'instant même où l'action négative qui suspend le monde, soustrait celle-ci au travail utile. Mais il s'agit d'une souveraineté évanescence, qui n'existe que dans l'instant de la mort et du silence absolu : « L'Homme à la vérité ne réfléchit le monde qu'en recevant la mort. A ce moment, il est souverain, mais c'est que la souveraineté lui échappe (il sait aussi que, s'il l'a maintenant, elle cesserait d'être ce qu'elle est...). Il dit ce qu'est le

---

<sup>708</sup> G.W.F. Hegel : *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, XXXIX, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991 : La force de l'esprit abolit l'immédiateté abstraite « ...die abstracte d.h. nur überhaupt seyende Unmittelbarkeit aufhebt... »

<sup>709</sup> J. Derrida : *Ibid.*, p. 375

<sup>710</sup> G. Bataille : *Œuvres complètes*, VIII, p. 403

monde, mais sa parole ne peut troubler le silence qui s'étend. Et il ne sait rien que dans la mesure où le sens du savoir qu'il a se dérobe à lui. »<sup>711</sup> Mais cette inscription dans l'instant soustrait la souveraineté à la discursivité :

Jamais la connaissance n'est souveraine : elle devrait, pour être souveraine, avoir lieu dans l'instant. Mais l'instant demeure en dehors, en deçà ou au-delà de tout savoir [...] L'opération qu'est la connaissance s'arrête dès que la souveraineté est son objet.<sup>712</sup>

La vie souveraine thématifiée par Bataille constitue l'antipode de l'existence du dernier homme/ de l'animal posthistorique dans l'Etat universel kojévien. Bataille montre que Hegel a manqué le sens de la souveraineté en la subordonnant aux fins discursives :

La souveraineté dans l'attitude de Hegel procède d'un mouvement que le discours révèle et qui, dans l'esprit du Sage, n'est jamais séparé de sa révélation. Elle ne peut donc être pleinement souveraine : le Sage en effet ne peut manquer de la subordonner à la fin d'une Sagesse supposant l'achèvement du discours.<sup>713</sup>

Le travail du sens assujettit la souveraineté : dans *l'Expérience intérieure*, Bataille décrit son propre projet comme une manière de défaire la construction de Hegel qui elle, est bien une philosophie de l'adéquation au projet, en suggérant que le seul « achoppement » du système serait ce qui échappe au projet, c'est-à-dire « l'existence non-discursive, le rire, l'extase ». Pour Bataille, Hegel est le Knecht émancipé qui a supprimé la chance et par là la possibilité de la souveraineté. Mais, force est d'admettre que

... l'expérience intérieure est projet, quoi qu'on veuille. Elle l'est, l'homme étant entier par le langage qui par essence, exception faite de sa perversion poétique, est projet. Mais le projet n'est plus dans ce cas celui, positif, du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet.<sup>714</sup>

---

<sup>711</sup> G. Bataille : « Hegel, l'homme et l'histoire », Œuvres complètes, XII, p. 369

<sup>712</sup> G. Bataille : *La souveraineté*, op. cit., p. 253

<sup>713</sup> G. Bataille : « Hegel, la mort et le sacrifice », OC XII

<sup>714</sup> G. Bataille : *L'expérience intérieure*, OCV, p. 35

Le souverain est celui qui a le droit / le pouvoir de ne pas répondre. En même temps, pour que cette souveraineté soit effective, il faut qu'elle parle d'une certaine manière : comme le montre Derrida, il faut une parole « pour garder la souveraineté, c'est-à-dire d'une certaine façon pour la perdre, pour réserver encore la possibilité non pas de son sens mais de son non-sens, pour le distinguer, par cet impossible 'commentaire', de toute négativité. » (Op. cit., p. 268) Celle-ci est une autre manière de formuler le double bind qui traverse le modernisme tardif, de T.S. Eliot à Samuel Beckett et que Blanchot serait la recherche d'une « parole errante, non pas privée de sens, mais privée de centre, qui ne commence pas, ne finit pas, pourtant avide exigeante, qui ne s'arrêtera jamais, dont on ne pourrait souffrir qu'elle s'arrête ». <sup>715</sup>

La position de Bataille se caractérise par la double contrainte de dire dans le langage de la servilité ce qui lui échappe, et cela dans la mesure où la négation ne saurait avoir le dernier mot, car nier revient à affirmer le pouvoir de la négation elle-même. Au début des années 1940, Sartre avait insisté sur la contradiction performative entre la misologie de Bataille et sa pratique de la rhétorique <sup>716</sup>: «... ces jugements devraient conduire au silence et j'écris. »). Bataille en est pleinement conscient, car il fait remarquer que « le silence [est une] attitude imaginaire et la plus littéraire de toutes » (OC V : 82) <sup>717</sup> Il s'agit d'une aporie qui est propre aussi à l'énonciation mystique, convergence qui est devenue un lieu commun de l'exégèse de l'œuvre de Bataille. <sup>718</sup> L'ambivalence par rapport au discours <sup>719</sup> semble situer celui-ci dans la lignée de ce que Michel de Certeau

---

<sup>715</sup> *Le livre à venir*, LA, p. 256

<sup>716</sup> Jean-Paul Sartre : « Un nouveau mystique », dans *Situations I*, Gallimard, 1943

<sup>717</sup> G. Bataille, Ibid. : « Le silence est lui-même un pinacle, et, mieux, le saint des saints. [...] Je le sais maintenant : je n'ai pas les moyens de me taire (il faudrait me jucher à telle hauteur, me livrer, sans chance de distraction, à un ridicule si voyant. »

<sup>718</sup> Voir Peter Tracey Connor: *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*, p. 56: « What makes Bataille's discourse on inner experience particularly difficult to grasp, is its proximity to the mystical lexicon, to which Bataille, against his better judgment, seems to have been irresistibly drawn.»

<sup>719</sup> Selon Bataille, il y aurait un chiasme entre le silence et la communication: « La communication profonde veut le silence. En dernier lieu, l'action, que la prédication signifie, se limite à ceci: fermer sa porte afin d'arrêter le discours (le bruit, la mécanique du dehors.) La porte en même temps doit demeurer

appelle la « science expérientielle » des mystiques dans le sens moderne du terme: «depuis que la culture européenne ne se définit plus comme chrétienne, c'est-à-dire depuis le XVIe ou le XVIIe siècle, on ne désigne plus comme mystique le mode d'une sagesse élevée à la pleine reconnaissance du mystère déjà vécu et annoncé en des croyances communes, mais une connaissance expérimentale qui s'est lentement détachée de la théologie traditionnelle ou des institutions ecclésiales, et qui se caractérise par la conscience [...] d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu ».<sup>720</sup> Le discours mystique produit sa propre scène de l'énonciation, c'est-à-dire les conditions de son propre fonctionnement, l'activité illocutoire s'y manifestant par le privilège accordé aux éléments «indiciels», pragmatiques ou subjectifs, de la langue. Selon de Certeau, l'effet mystique résiderait dans «une manière d'utiliser le langage qui consiste à y jeter tout son désir». D'autre part, comme sujet du désir, l'énonciateur est nécessairement clivé, sans identité donnée en avance, en perpétuelle construction intersubjective dans l'acte du *conversar* (Ibid., p. 217), qui relègue au second plan toute institution préalable, fût-elle celle de l'Écriture même. Mais la condition de ce dialogisme généralisé est le volo, « l'apriori que le savoir ne peut plus fournir ».

Pour que ce sujet de l'énonciation puisse avoir une identité, il faut qu'il soit un sujet modalisé, car la modalisation est, comme le montrent les linguistes, «logiquement antérieure» au sujet, dont elle détermine originellement l'existence. Le vouloir, modalisateur régulateur du discours mystique, hors-texte qui initie et régit les autres modalités ne présente cependant pas les contextes conventionnels qui déterminent le succès d'un performatif.<sup>721</sup>

---

ouverte et fermée – Ce que j'ai voulu: la communication profonde des êtres à l'exclusion des liens nécessaires aux projets, que forme le discours.» (OC V : 109)

<sup>720</sup> Michel de Certeau : «Mystique», dans *Encyclopaedia Universalis*, p. 1032

<sup>721</sup> Comme le montre Austin dans *How to Do Things with Words* (Harvard University Press, 1975), toute théorie du langage n'est qu'un cas particulier de la théorie de l'action, les énonciations pouvant être divisées en constatives et performatives ; ces dernières « do not 'describe' or 'report' or constate anything at all, are not 'true' or 'false.' [...]The uttering of the sentence is, or is part of the doing of an action, which again would not normally be described as saying something.» Du point de vue d'Austin, pour qu'elle soit valide et non pas un acte manqué, une promesse doit être faite « with full self presence».

Cependant, M. de Certeau rappelle que, même s'il constitue une condition pragmatique du langage mystique, le « vouloir » n'entraîne pas nécessairement la possibilité du faire. Dans le cas du « vouloir » mystique on assiste à une « exorbitation » de l'acte même (déterminé par la rature des prédicats) qui devient une sorte d'archi-originale, et cela aux dépens de son « contenu » : « Et parce qu'il n'a pas d'objet particulier et qu'il ne tient à rien, ce 'volo' se renverse en son contraire- ne rien vouloir... »<sup>722</sup>

Cette indétermination paraît convertir le 'volo' dans son contraire : le «délaissement» (l'impouvoir, la *Gelâzenheit* eckartienne). En éliminant les circonstanciels qui font la réussite ou l'échec des performatifs austiniens, le « volo » mystique en montre les limites, mais, en même temps, il pose le sujet comme « sans fond », « place vide », l'entraînant dans une économie de la perte. Sans doute, les textes de Bataille recèlent une dimension subversive qui est propre aussi au discours mystique, qui déconstruit du dedans tout un univers de croyance « depuis l'assurance en un locuteur divin dont le cosmos est le langage jusqu'à la vérifiabilité des propositions composant le contenu révélé, depuis la priorité que le Livre détient sur le corps jusqu'à la suprématie (ontologique) d'un ordre des êtres sur une loi du désir ». <sup>723</sup>

Chez Bataille il n'y a pourtant pas de coupure verticale du langage, loin s'en faut, l'affirmation de l'écart entre le non-savoir souverain et le silence du maître pré-humain : c'est cette distinction qui permet de renverser le rapport d'équivalence affirmé par Kojève entre la réalisation du savoir absolu et l'achèvement du discours. La question qui se pose est si la souveraineté, la « négativité sans emploi » peut encore se distinguer de la pure jouissance du maître qui, elle est muette car sa vérité est, selon Hegel lui-même, un pur néant. L'entreprise de Bataille est solidaire de la possibilité de donner un langage à la souveraineté. En effet, chez Hegel, il y a une correspondance incontestable entre la voix de l'animal, qui est une « trace disparaissante », qui exprime le soi comme supprimé et la

---

<sup>722</sup> M. de Certeau : *La fable mystique*. XVIe -XVIIe siècle, t. 1, Gallimard, 1982, 2002, p. 15

<sup>723</sup> *Id.*, p. 232



satisfaction du maître qui est un état uniquement disparaissant, car elle est simple certitude sensible.<sup>724</sup>

Cette correspondance n'est pas une identité car le maître n'est plus l'animal ; mais il n'est pas encore humain non plus, car il n'est reconnu que de manière unilatérale, par l'esclave. Comme la voix, qui « n'est plus signe naturel et n'est pas encore un discours signifiant », la maîtrise du maître occupe une zone d'indistinction entre l'animalité et l'humanité. Pour formuler ce double bind de la souveraineté, Bataille doit adopter une stratégie retorse, relevant de logique du simulacre et de la fiction du sacrifice :

Du sacrifice, je puis dire essentiellement, sur le plan de la philosophie de Hegel, qu'en un sens, l'Homme a révélé et fondé la vérité humaine en sacrifiant : dans le sacrifice il détruit l'animal en lui-même, ne laissant subsister, de lui-même et de l'animal, que la vérité non corporelle que décrit Hegel [...] qui, de l'homme, fait, selon l'expression de Heidegger, un 'être-pour-la-mort'.<sup>725</sup>

Ce qu'il y a de commun entre la dialectique et la pratique du sacrifice est la nécessité de manifester le Négatif. Mais, en même temps,

La mort en vérité ne révèle rien. C'est en principe son être naturel, animal, dont la mort révèle l'Homme à lui-même, mais la révélation n'a jamais lieu. Car une fois mort, l'être animal qui le supporte, l'être humain lui-même a cessé d'être. Pour que l'homme à la fin se révèle à lui-même il devrait mourir, mais il lui faudrait le faire en vivant -en se regardant cesser d'être. En d'autres termes, la mort elle-même devrait devenir conscience (de soi), au moment même où elle anéantit l'être conscient. C'est en un sens ce qui a lieu

---

<sup>724</sup> G.W.F.Hegel : *La Phénoménologie de l'esprit*, cité par G. Agamben, *Le langage et la mort*, Christian Bourgois, 1997, p. 91

<sup>725</sup> G. Bataille : *Méthode de méditation*, OC V, p. 196. Selon Derrida, c'est en cela que Bataille s'oppose « à Hegel qui a toujours raison dès qu'on ouvre la bouche pour articuler le sens. Pour courir ce risque dans le langage, pour sauver ce qui ne veut pas être sauvé- la possibilité du jeu et du risque absolu - il faut redoubler le langage, recourir aux ruses, aux stratagèmes, aux simulacres. Aux masques. », *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 387

(qui est du moins sur le point d'avoir lieu, ou qui a lieu d'une manière fugitive, insaisissable), au moyen d'un subterfuge. (OC V, 241)

Cette ruse est celle du sacrifice, dans lequel « le sacrifiant s'identifie à l'animal frappé de mort. Ainsi meurt-il en se voyant mourir, et même en quelque sorte, par sa propre volonté, de cœur avec l'arme du sacrifice. Mais c'est une comédie! » (Ibid., p. 336) Pour arriver à l'autoréflexion, l'homme doit vivre au moment où il meurt. Cette aporie se résout, dans la pensée sacrificielle, en « spectacle ». Pour Bataille, la machine anthropologique est mise en marche par un mécanisme représentatif qui marque la différence entre l'homme et la bête :

Cette difficulté annonce la nécessité du spectacle, ou généralement de la représentation, sans la répétition desquels nous pourrions, vis-à-vis de la mort, demeurer étrangers, ignorants, comme apparemment le sont les bêtes. Rien n'est moins animal en effet que la fiction, plus ou moins éloignée du réel, de la mort.<sup>726</sup>

La matrice du sacrifice comme cadre de la représentation se fonde précisément sur la suspension de l'animalité qui, selon Agamben, « ouvre un terrain 'libre et vide' où la vie est capturée et abandonnée dans une zone d'exception ». <sup>727</sup> Bataille valorise l'appareil de la production biopolitique en composant de la sorte avec la logique du pouvoir fondée sur le mécanisme sacrificiel de l'abandon. Ce processus constitue le sacré qui est un produit du sacrifice (OCI : 306) et par l'intermédiaire duquel prend forme une « animalité divine ». <sup>728</sup>

Dans le système des oppositions établi dans *L'Histoire de l'érotisme*, l'animalité première est niée par le travail qui constitue le monde profane ; dans un deuxième moment, le sacré issu du mécanisme sacrificiel nie la servilité volontaire propre à la production utile sous la forme d'un retour à une forme d'animalité qui n'est plus celle purement 'naturelle', car, dans les termes de l'auteur, « ce que la fête libère n'est pas la simple animalité mais le divin ». Cette thématique spéculer sur la proximité entre le

---

<sup>726</sup> Ibid., p. 337

<sup>727</sup> G. Agamben : *L'Ouvert*, De l'homme et de l'animal, op. cit., p. 120

<sup>728</sup> G. Bataille : *Histoire de l'érotisme*, OC VIII, p. 80-81

souverain et la bête, qui a été exploitée aussi, plus récemment, par Jacques Derrida. Selon celui-ci, « la bête est le souverain » dans la mesure où ils se retrouvent tous les deux en deçà ou au-delà de la loi. En plus, le souverain est le seul qui peut parcourir le chemin inverse de l'anthropogenèse, celui qui mène du nomos au physis. D'après Derrida il y aurait « une analogie irrésistible et surchargée entre une bête et le souverain qui sont supposés partager le lieu d'une certaine extériorité au regard du droit et de la loi et du droit (hors la loi : au-dessus des lois : origine et fondement de la loi). »<sup>729</sup> Selon Hobbes, en effet, Dieu et la bête sont également exclus du Pacte social (Covenant) parce que ni l'un ni l'autre ne sauraient répondre, dans le langage humain, au performatif qui constitue le contrat. Comme le montre Derrida, le propre du souverain est de ne pas répondre, d'être délié de cette injonction :

Le souverain ne répond pas, il est celui qui peut, qui a toujours le droit de ne pas répondre, en particulier de ne pas répondre de ses actes. Il est au-dessus du droit qu'il a le droit de suspendre, il n'a pas à répondre devant une chambre de représentants ou devant des juges. (Ibid., p. 91)

Mais le système des oppositions envisagé par Bataille exclut la simple équivalence entre la souveraineté et le retour au status naturalis. Dans *Théorie de la religion*, Bataille distingue entre trois niveaux de la conscience. Le premier, qui est celui de l'état de la nature, est dominé par la continuité propre à l'animal et par l'absence de différenciation. Le deuxième, celui de l'humanité, est défini par le travail qui transcende la continuité première - c'est l'époque de l'esclave kojévien qui transforme la nature en la divisant en objets de l'entendement dont il ne peut pas cependant jouir car la nature « n'est sienne qu'à condition de lui être fermée ». <sup>730</sup> Le troisième moment est celui de la transgression sacrificielle qui conduit à l'apparition d'un troisième terme, celui de « l'animalité divine », qui se situerait en dehors de la simple opposition entre le silence et le savoir absolu : il s'agirait d'un accomplissement de l'humain dans un geste fictionnel, artistique, de transgression. Ainsi, le sacré traduit le geste régressif et transgressif par lequel le

---

<sup>729</sup> Jacques Derrida : *Séminaire La bête et le souverain*, volume I, 2001-2002, Galilée, 2008, p. 13

<sup>730</sup> G. Bataille : *Théorie de la religion*, OC VII, p. 305

premier homme se retourne envers la continuité propre au monde de l'animal en devenant conscient du contraste entre l'exubérance de celle-ci et la pauvreté du monde du travail.<sup>731</sup>

Cette fascination expliquerait d'ailleurs l'ambiguïté du rapport au sacré, qui suscite à la fois l'attraction et la répulsion ; cette ambivalence est d'ailleurs propre à l'opération sacralisante du sacrifice. Selon Bataille, « sacrifier n'est pas tuer, mais abandonner et donner ». L'abandon, dans lequel Agamben voit la création d'une vie nue, est pensé par Bataille comme la négation du principe de l'utilité :

Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consommation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même. C'est en ce sens qu'il est don et abandon, mais ce qui est donné ne peut être un objet de conservation pour le donataire: le don d'une offrande la fait passer précisément dans le monde de la consommation précipitée.<sup>732</sup>

La dépense est la condition de possibilité de la souveraineté bataillienne, dont la fonction n'est pas de concilier les individus dans un Etat harmonisé (ce rôle échoit, dans *La Souveraineté*, à la transformation communiste, à Staline), mais d'opposer la jouissance à l'accumulation capitaliste. Cette souveraineté a part liée avec la contestation politique, avec le refus et l'abandon du pouvoir<sup>733</sup> et, d'autre part, avec certaines formes de l'art. La raison en est que l'art est la trace du « moment sacré de la figuration » ou l'homme se détourne de l'humain.<sup>734</sup> Blanchot résumera cet argument dans le premier chapitre de *L'Amitié* qui lie, dans le sillage de Bataille, la naissance de l'art au mouvement explosif de la fête lorsque

... interrompant le temps de l'effort et du travail, l'homme, alors pour la première fois vraiment homme, revient, dans la jubilation d'un bref intermède, aux sources de la surabondance naturelle, à ce qu'il était quand il n'était pas encore, brise les interdits, mais, par le fait qu'il y a maintenant

---

<sup>731</sup> Ibid., p. 301

<sup>732</sup> Ibid., p. 311

<sup>733</sup> G. Bataille : *Méthode de méditation*, OC V, op. cit., p. 221 : « La souveraineté est révolte, ce n'est pas l'exercice du pouvoir. L'authentique souveraineté refuse... »

<sup>734</sup> G. Bataille : *Lascaux ou la naissance de l'art*, Skira, 1955

des interdits et qu'il les brise, s'exalte bien au-dessus de l'existence d'origine, se rassemble en elle tout en la dominant.<sup>735</sup>

Dans cette version de l'anthropogénèse, la transgression artistique serait un moment, secondaire mais essentiel, de la constitution de l'homme proprement-dit. Si les interdits barrent précisément la voie de retour à l'animalité, à la communauté naturelle, le premier homme ne devient véritablement tel que s'il se montre capable de « rompre, par un mouvement de légèreté, de défi et de puissance inspirée, les règles dont protègent en lui sa force et sa faiblesse : soit de connaître la loi par l'infraction souveraine ». Selon Bataille, c'est précisément « cette transgression finale qui seule aurait vraiment scellé l'humanité en l'homme. » (Ibid.)

A la transgression de l'ordre naturel par la négation du travail succéderait une autre, par l'intermédiaire de laquelle « un instant, le temps de la différence, les interdits sont violés, l'écart entre l'homme et son origine remis en question et en quelque sorte récupéré » : si c'est un retour à l'animalité, il s'agit d'un retour accompagné de la conscience de son impossibilité. Selon Bataille, ce moment serait enregistré dans la représentation de la figure du « Sorcier » qui apparaît dans la caverne des *Trois Frères*. Cette figure est d'un animal divin qui, tout comme le souverain de Hobbes, gouverne la multitude des figures animales qui se trouvent représentés en-dessous d'elle sur les parois de la cave.

Forme hybride, mi-animal, mi-homme, le Sorcier indique la puissance de « la nuit », de la « bestialité ensorcelante » (Lascaux, op. cit., p. 122) qui transgresse les interdits liés au travail et renvoie à un élément à la fois divin et impersonnel. En même temps, l'effigie en constitue un rappel du mouvement de la fête qui contient la violence orgiaque du divin. Cette négation du « projet » (Ibid.) place l'animal-divin dans la proximité des dieux et des rois, car, selon Bataille, il semble qu'au début de l'histoire « la souveraineté, le fait de celui qui seul est en lui-même une fin, appartenait au roi, que le roi et le dieu se confondaient, et que le dieu se distinguait mal de la bête ». (Ibid., p. 126)

---

<sup>735</sup> *L'Amitié*, p. 12

La notion d'un art souverain revient chez Bataille, toujours en 1955, dans son analyse de l'œuvre de Manet.<sup>736</sup> Selon Bataille, si dans les époques prémodernes « l'art était l'expression des formes souveraines - divines, royales », « ces formes se retrouvent - très altérées à la veille du changement qu'assuma la peinture de Manet, mais elles sont, à a fin, presque insignifiantes et de leur insignifiance, elles encombrent la place. »<sup>737</sup> Dans son étude sur Manet, Bataille avance même une explication historique du transfert de la souveraineté, dont l'œuvre du peintre serait l'exemplification paradigmatique. L'« insignifiance » qu'expose la peinture du XIXe siècle est mise en rapport par Bataille avec « la prédominance de la pensée bourgeoise, qui s'impose même, sous ses formes les plus plates, à l'aristocratie survivante : cette pensée est faite de l'inaptitude à rien concevoir de vraiment majestueux, rien qui incline sans discussion ». (Ibid. p. 56) L'anarchie formelle qui en résulte n'arrive pas pourtant ni à déconstruire totalement les formes vides de signification ni à fournir d'autres formes nouvelles de souveraineté. S'il fallait en croire Bataille, la tâche que les peintres modernes ont assumée serait donc celle de « retrouver, indépendamment de la majesté conventionnelle, donnée du dehors, quelque réalité indiscutable, dont la souveraineté ne pût être pliée par un mensonge à l'immense machine utilitaire. » (Ibid. p. 58)

La « souveraineté » est une notion surdéterminée, qui est renvoyée à celle de « sacré » et de « dépense » comme autant d'instances soustraites à la logique capitaliste du profit. L'art est donc souverain dans le sens précis où il constitue une instance oppositionnelle, qui met en échec la circulation fluide de la marchandise. Dans l'étude sur Lascaux, Bataille voit dans l'apparition de l'art l'affirmation originaire d'une forme de souveraineté qui fait de la dépense gratuite la contrepartie « maudite » de la logique de la consommation. Par conséquent, lorsque la révolution picturale moderne reconstitue une forme de souveraineté, elle le fait en renouant avec l'injonction originaire de l'art. D'une certaine manière, l'œuvre de Manet représente une forme post-historique de signification qui finit par rejoindre la visée de l'art préhistorique de Lascaux. La souveraineté que Bataille retrouve « dans le silence de l'art » moderne est tout aussi discrète que celle des

---

<sup>736</sup> Georges Bataille : *Manet*, Skira, Genève, 1955

<sup>737</sup> Op. cit., p. 56

œuvres préhistoriques, car il ne se présente pas sous la forme d'un centre de pouvoir, politique ou religieux :

Ce qui est souverain, de nos jours, ce qui est majestueux, n'apparaît jamais dans les formes du présent, qui ne peuvent ordonner nouvellement un palais ou un temple ; mais seulement dans cette « royauté secrète » que Malraux prête aux pommes de Cézanne, qui apparut dans l'Olympia, qui est la grandeur de L'Exécution de Maximilien. (Ibid.)

Le formalisme de la peinture moderne est donc interprété par Bataille comme une forme de contre-pouvoir qui refuse le circuit de l'image standardisée.

Cette royauté [de l'art moderne] n'appartient en propre à nulle image, mais à la passion de celui qui atteint en lui-même une région de silence souverain, dans laquelle sa peinture est transfigurée, et que cette peinture exprime. Car la peinture dès lors est l'art d'arracher les objets, des images d'objets, à ce monde qui, dans son ensemble, se subordonna à la lourdeur bourgeoise. (Ibid.)

La souveraineté dont témoigne la peinture moderne est donc la fois athéologique et acéphale, et ne constitue point une autre condensation du pouvoir, mais plutôt sa négation :

Ce qui est aujourd'hui sacré ne peut être proclamé, ce qui est sacré est désormais muet. Ce monde-ci ne connaît qu'une transfiguration intérieure, silencieuse, en quelque sorte négative : il m'est possible d'en parler, mais c'est parler d'un silence définitif. (Ibid.)

Dans la conférence sur la peinture de Manet, Foucault reprend la thèse d'une reconstitution de la souveraineté préhistorique dans les œuvres modernistes qui annonceraient, du même coup, l'émergence d'une épistémê post-historique (ou si l'on veut, « post-moderne »).<sup>738</sup> Dans ce contexte, la souveraineté n'est pas un attribut de la pure représentation ou d'un sujet plein, mais elle se réfère à l'opacité in-signifiante du

---

<sup>738</sup> Cette proposition ne constitue point un contresens : les œuvres modernistes présentent, selon Foucault, des indices d'un dépassement possible de la modernité humaniste qui s'est affirmée dans le XVIII-XIX siècles.

médium même de l'art, réduit à ses seules qualités objectales. Comme l'observe déjà Bataille, dans une toile comme *L'exécution de Maximilien*, Manet « dépasse l'éloquence du sujet », en « transfigurant » celui-ci dans « la nudité de la peinture ». (Bataille : Ibid. p. 103)



# VII. La Terreur et l'Écriture

La référence à l'expérience de la souveraineté poursuivie par Bataille est constante dans les textes de Blanchot à partir de la publication de *Faux pas* : elle traverse de part en part son œuvre théorique mais, même dans les textes les plus « batailliens » (comme « L'expérience limite », dans *L'Entretien infini*, « Naissance de l'art » dans *L'Amitié* ou bien la première partie de *La Communauté inavouable*) on peut discerner une réticence constante devant cette conception qui fait l'économie du signifiant.

Cet infléchissement des thèses soutenues par Bataille doit être situé aussi dans le contexte plus large du devenir général de l'art moderne. Ce dernier est soumis à un *double bind* : d'une part, l'art est nécessaire en tant que lieu de la conciliation politique et de l'action constituée en sphère autonome ; mais, d'autre part, l'esthétique postromantique est frappée d'impossibilité dans la mesure où elle réduit l'art au pur principe créativo-formel de la subjectivité artiste. Or, selon l'expression de Hegel celle-ci n'est rien d'autre qu'un « néant qui se nie lui-même ». L'exigence politique et utopique supposée par l'art moderne se heurte à une clause rédhibitoire : étant soumis au processus d'auto-négation permanente, l'art se présente désormais comme le mourir interminable d'une subjectivité inessentielle, réduite au statut de pure négativité. Ce double bind apparaîtra de la manière la plus claire dans la préface de *Faux pas*, où il fonctionne comme appropriation neutralisante de la pulsion sacrificielle et de la souveraineté « terroriste », immergée dans un phantasme de la fusion sacrée.

## VII.1. Ni Rhétorique, ni Terreur

Une première tentative de blanchotienne de résoudre les questions posées par le rapport entre la souveraineté et le langage a lieu dans l'essai de 1947, « Littérature et le droit à la mort ». Le texte fait preuve d'une certaine complexité, et c'est pour cette raison qu'il a pu être interprété, y compris par Derrida, comme une défense et illustration (bien qu'ambiguë, dans une certaine mesure) de la « littératerreur », alors que sa visée fondamentale est différente. Selon Derrida, même si Blanchot ne souscrit pas sans aucune réserve à une apologie de la Terreur en tant que telle, « il reste que le lien est clairement posé entre la littérature et la Terreur révolutionnaire qui condamne à mort. Même s'il est abusif d'en conclure que Maurice Blanchot est pour une littérature solidaire de la peine de mort, le ton et le mouvement de son texte interdisent de conclure le contraire ».<sup>739</sup> Partant, l'essai devient « le terrifiant document d'une époque de la littérature française, très française, de la plus fascinante, de la plus fascinée, mais aussi de la plus équivoque pensée politique de notre littérature ». (Ibid., p. 598) S'il fallait en croire le philosophe, le discours de Blanchot

...reconstitue alors le noyau argumentatif, le philosophème classique de toutes les grandes philosophies du droit favorables à la peine de mort » selon lesquelles « la dignité de l'homme, sa souveraineté, le signe qu'il accède au droit universel et s'élève au-dessus de l'humanité, c'est qu'il se dresse au-dessus de la vie biologique. (Ibid., p. 603)

Ces théories refusent la « sacralité de la vie », affirme Derrida ; elles postulent que « la vie doit pouvoir être sacrifiée pour qu'il y ait du droit » : « L'idée du sacrifice est commune aussi bien à Kant, Hegel, Heidegger qu'à Bataille et à ce Blanchot-là, même quand ils parlent de la littérature ». (Ibid.) Dans ces discours, il s'agirait toujours « d'une mort qu'on donne ou qu'on se donne souverainement. Le droit est à la fois le droit de la littérature et le droit à la mort, comme droit à la peine de mort ». Cette interprétation permet à Derrida, qui se saisit de l'étonnante coïncidence, d'affirmer qu'exactement un

---

<sup>739</sup> J. Derrida: « 'Maurice Blanchot est mort' », dans M. Blanchot, récits critiques, op. cit., p. 605

siècle (1848-1948) après le vote de Victor Hugo contre la peine de mort, Blanchot veut ramener la littérature au giron de la terreur. Le modèle de l'écrivain hugolien serait celui de l'intellectuel « au service de la vie » qui peut « tout aussi souverainement, selon Hugo, produire des lois, détruire d'anciennes lois et affirmer une loi [située] au-dessus de la loi, au dessus de la loi comme loi de la mort, comme association entre la loi et la mort, telle que Blanchot la pense, et surtout au-dessus de et contre la Terreur révolutionnaire ». (Ibid., p. 604)

Selon Derrida, qui se situe ici dans le sillage de l'engagement hugolien, il y aurait d'une part une souveraineté (de l'écrivain-législateur) qui est mise au service de la vie et, d'autre part, une autre qui opère l'alliance mortifère entre la loi et la Terreur. Par conséquent, il y aurait aussi une double assignation l'exception : celle qui se meut à l'intérieur du droit à la vie et une autre qui maintient la vie (nue) sous l'emprise virtuelle de la mort. Cette dernière forme de l'exception serait celle qui trouve son expression esthétique dans « La littérature et le droit à la mort », <sup>740</sup> texte qui effectuerait la transposition de la maîtrise hégélienne sur le plan de la poétique. Cependant, et c'est toujours Derrida qui l'observe, cet ancrage de l'œuvre de Blanchot dans le cercle mortifère de la souveraineté ne fait pas entièrement justice à la complexité de l'argumentation qui s'y développe : ainsi, dans le texte blanchotien, « il y a autre chose, qui pourrait faire basculer, jusque dans son contraire, l'analyse de cette essence de la littérature comme terreur ». (Ibid., p. 605)

Pourtant, l'équation entre littérature, silence et négativité est devenue un des lieux communs de la réception de Blanchot, comme en témoigne par exemple la généalogie de *L'Adieu à la littérature* proposée par William Marx. <sup>741</sup> Selon ce critique, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle la littérature a traversé trois époques successives, déterminées par un mouvement d'expansion initiale, à laquelle se succèdent l'autonomisation / survalorisation et finalement la dévaluation contemporaine de la littérature. C'est cette dernière étape qui

---

<sup>740</sup> Voir, A.-L. Schulte Nordholt: *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Rodopi, 1995, p. 47-50 ; Gerald L. Bruns : *Maurice Blanchot. The Refusal of Philosophy*, The Johns Hopkins UP, 1997, Alain P. Toumayan : *Encountering the Other. The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot et Levinas*, Duquesne UP, 2004, J. Swenson: «Revolutionary sentences», in *Yale French Studies*, n° 93, 1998, 11-29, R. Khatab: « Hegel and Blanchot in dialogue », *Colloquy*, n° 10, 2005

<sup>741</sup> William Marx : *L'Adieu à la littérature*, Les Editions de Minuit, coll. « Paradoxe », 2005

intéresse le plus l'auteur, qui en brosse un tableau sombre dans lequel la cause fondamentale de la faillite symbolique de l'institution littéraire est assimilée à la « méfiance pathologique envers le langage ». Selon W. Marx, qui reprend ici le diagnostic dressé par Paulhan dans les années 1930, c'est la crise du langage qui serait responsable pour les succès remportés, dans la seconde moitié du XXe siècle, par les thèmes de l'indicible, du silence et de la négativité qui deviennent « une sorte de pont aux ânes de la théorie littéraire. » (Ibid. p. 147) W. Marx se méfie des analyses de l'autonomisation du « champ » littéraire (Bourdieu) et privilégie le point de vue interne, focalisé sur l'émergence d'une conception autotélique de la littérature,<sup>742</sup> construite autour de la notion d'autoréférence (éventuellement reconvertie en non-référence). La figure qui sert ici d'exemple est, paradoxalement, celle de Sartre, que le critique, en prenant le contre-pied des lectures communes, situe dans le voisinage de Blanchot ou de Beckett, qui épitomisent les figures ultimes, hyper-conscientes, de la « littérature des adieux ».

Ainsi, W. Marx présente un Sartre hanté par le silence, obsédé par la négativité latente de l'écriture, qu'il décèle partout autour de soi, victime d'un fêlure intime provoquée par « la conscience aiguë des limites du langage » (Ibid.) De la sorte, le volontarisme de l'engagement sartrien serait en fait symétrique de d'un enfermement dans la problématique de l'impuissance langagière, ce qui permet à W. Marx de soutenir la thèse selon laquelle « loin de se constituer en pôles antithétiques de la littérature à l'issue de la guerre, l'engagement de Sartre et le minimalisme de Blanchot ou de Beckett se répondent plutôt comme deux versants d'un même syndrome. » (Ibid.) Ce qui veut dire surtout que Sartre, pas plus que Blanchot ou Parain, ne saurait échapper à la dictature d'une esthétique négative qui définit l'œuvre littéraire comme « contestation de la parole. »<sup>743</sup> La conclusion est tranchante : « de la crise du langage à l'engagement sartrien,

---

<sup>742</sup> Par exemple, dans le IVe chapitre de son étude que W. Marx reconduit l'opposition rebattue entre une littérature coupée du monde, asphyxiée dans sa citadelle autoréférentiel, et une littérature ouverte au réel, c'est-à-dire mimétique. Ainsi, en retraçant les étapes de l'internement dans la forme, Marx cite Nietzsche comme exemple privilégié d'un paradigme anti-mimétique fondé sur la prééminence de la musique par rapport à la peinture. L'imposition de la musique comme modèle heuristique privilégié est lié explicitement au détachement progressif de la littérature du monde. Subséquemment, la réhabilitation de l'image dans le surréalisme est lue comme « réconciliation avec le réel ».

<sup>743</sup> Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard, 1993, p. 51

la conséquence fut étonnamment valide : contre toute attente, le philosophe ne cessa jamais de vouloir fonder son modèle d'écrivain engagé sur le principe de la déconnexion de la littérature par rapport au réel. » Cette hantise du vide rime avec l'obsession de la specularité et c'est ensemble qu'elles vont engendrer le dogme de la littérature intransitive (ou « écriture blanche », selon la formule barthésienne).

Or, cette évolution suppose d'une part, la sécularisation de la religion littéraire qu'avait progressivement mise en place l'esthétique et, d'autre part, sa séparation de l'éthique, dont les prémices remontent à Kant. W. Marx apporte cependant d'importantes corrections à cette généalogie, car il montre que la scission complète entre le bien et le beau, ainsi que la notion d'autoréférence vide ne sauraient être imputées directement à Kant ou à ses disciples iéniens, mais à la réception française de leurs idées. C'est en effet dans la France des années 1830 que l'expression d'« art pour l'art » commence à circuler, chez Hugo et Gautier, dans un contexte d'ailleurs fortement idéologisé. En fait, le divorce entre le jugement éthique et celui esthétique ne sera entériné qu'en 1857, date des procès de *Madame Bovary* et des *Fleurs du Mal*, ce qui détermine l'auteur à formuler la thèse d'une résistance de la société à l'égard du retrait « irresponsable » de l'écrivain. (Ibid. p. 69) En ce qui le concerne, celui-ci s'enfonce de plus en plus dans l'impasse de l'intransitivité, en bricolant des poncifs qui, tels la scission entre langage poétique et langage courant ou bien l'impossibilité de la paraphrase, engendrent le mythe d'une littérature qui, en réfléchissant sur elle-même, ne parle de rien (et surtout pas de la société comme champ traversé par des lignes de partage idéologique). Il est nécessaire d'interroger cette lecture qui identifie dans Blanchot un des principaux propagateurs d'une théorie dépolitsante de la littérature inféodée au parti de la négativité et du silence, vu que, même dans « La littérature et le droit à la mort », Blanchot thématise un double état du langage littéraire en refusant précisément cette univocité.

Le déplacement qui fait arrimer l'immédiateté de la « contestation » au langage est explicite dans la préface de *Faux pas* : « De l'angoisse au langage ». Le titre pose clairement l'exigence de Blanchot qui est celle de soustraire le mouvement de la souveraineté à la jouissance immédiate du maître. La rhétorique proto-existentialiste de ce texte ne doit pas nous fourvoyer ; l'« angoisse » est inséparable de l'« expérience intérieure » et constitue même le moteur de la contestation interminable. Pourtant, cette

angoisse n'est pas la Sorge heideggérienne devant la fin biologique mais un mouvement de la dialectique hégélienne, celui du combat pour la reconnaissance.

Mais, en tant que complément de la lutte, l'angoisse se situe à un niveau prédiscursif ; Bataille voudrait transposer cet instant initial dans le plan post-historique, en tant que « négativité sans emploi » qui creuse infiniment la totalité du savoir. Cette exigence « terroriste » de l'immédiat donne lieu à un double bind que Blanchot transpose à la situation de l'écrivain qui « est voué à écrire par le silence et la privation de langage qui l'atteignent » : « Ce qui fait que le langage est détruit en lui fait aussi qu'il doit se servir du langage. Il est comme un hémiparalysé qui trouverait dans le même mal l'obligation et l'interdiction de marcher ». (FP, p. 11) L'ontologisation de l'action littéraire constitue un pas stratégique de Blanchot qui accompagne le rabattement de la dialectique de la conscience sur la figure de l'écrivain. La légitimité d'un tel passage semble assurée par la dialectique elle-même qui pense le devenir de la conscience à partir du « miracle » du discours. (A. Kojève : *ILH*, op. cit., 546) En même temps, Blanchot reprend la thématique de Bataille tout en lui donnant une tournure littéraire qui déplace du coup sa visée transgressive et sacrificielle, en restituant la souveraineté sans mot à son lien avec la médiation symbolique.<sup>744</sup>

Ainsi, l'expérience intérieure devient expérience de l'écrivain et se situe dans la descendance des analyses esthétiques que Hegel a consacrées au déclin de l'art romantique, qui se présente comme dissolution de tout contenu représentationnel au profit du pur principe créativo-formel.<sup>745</sup> La réalité de l'art pour l'art n'est plus celle d'une vision du monde mais celle de la souveraineté vide de la subjectivité artiste qui se trouve dans la situation impossible de devoir médiatiser sa propre immédiateté. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le jugement de Hegel sur le devenir de l'art comme chose du passé ; il s'agit en effet d'un devenir incessant dans lequel la progression esthétique se fait à travers un processus infini propre au sujet créateur qui ne saurait plus s'objectiver en

---

<sup>744</sup> Voir Christophe Halsberghe : *La fascination du Commandeur*, op. cit. et « Au prix de la béance ? », dans *Maurice Blanchot, récits critiques*, op ; cit., p. 339-356

<sup>745</sup> G.W.F. Hegel : *Esthétique*, I, p. 30. Voir aussi G. Agamben : *L'Homme sans contenu*, trad. C. Walter, Circé, 1996

aucun autre contenu que le rien auto-anéantissant (« ein Nichtiges, ein sich Vernichtendes », selon Hegel) qui forme sa substance.

Ce mouvement incessant suppose le dédoublement de l'artiste en moi empirique et principe créatif. Agamben résume cette situation de la manière suivante : « Le sujet artistique, qui s'est élevé comme un dieu sur le néant de sa création, accomplit à présent son œuvre négative en détruisant le principe même de la négation : il est un dieu qui s'auto-anéantit » (Op. cit., p. 76) L'art se voit donc condamné à l'impossibilité de mourir car il se réduit à une pure force de négation confinée à la répétition de son mouvement inessentiel. Cet excursus permet d'expliquer la logique du texte sur lequel débute *Faux pas*. La dramatisation de l'écrivain dont le rien est la matière correspond au devenir formel de l'art selon Hegel. Ainsi, pour Blanchot

... l'écrivain se trouve dans cette condition de plus comique de n'avoir rien à écrire, de n'avoir aucun moyen de l'écrire et d'être contraint par une nécessité extrême de toujours écrire. [...] Le monde, les choses, le savoir ne lui sont que des points de repère à travers le vide. Et lui-même est déjà réduit à rien. (FP, 11)

Dans cette situation, sa matière ne peut pas se présenter comme étant quelque chose, mais dans sa vérité inessentielle, comme pure négativité. L'écrivain la recherche en effet « comme le non qui n'est pas non à ceci, à cela, à tout, mais le non pur et simple ». Plus radicalement, « elle ne peut pas être prise comme une fin, on ne peut proposer comme but à la volonté ce qui prend possession de la volonté en l'anéantissant ; elle n'est pas, voilà tout. » L'angoisse de l'écrivain est celle de la conscience comme pure négativité, qui est aussi, à un autre niveau, celle du maître hégélien, dont la souveraineté évanouissante n'apparaît que dans l'instant de sa propre négation. A la différence du maître, l'écrivain est déjà situé dans le langage, et son angoisse « ne se révèle à lui qu'en tant qu'il est écrivain », elle n'existe « que parce qu'il y a, dans le monde, des hommes qui ont poussé l'art des signes jusqu'au langage et le soin du langage jusqu'à l'écriture qui exige une volonté particulière, une conscience réfléchie, l'usage sauvegardé des puissances discursives ». (FP, 12) De la sorte, la voie bataillienne d'une souveraineté post-discursive lui est définitivement barrée : l'écrivain « reste attaché au discours [...] il a autorité sur le langage qu'il ne peut jamais renvoyer ». (Ibid.)

Celle-ci est bien la contradiction à laquelle s'est heurté Bataille lorsqu'il voulait réserver la possibilité d'une souveraineté exempte de toute signification. L'entreprise qui consiste dans la poursuite d'un « souverain silence qui interrompt le langage articulé » aboutit à l'exclusion de la différence la dissolution dans le continuum non-spéculatif, dans la « communication ».

La dépense, le sacrifice apparaissent aussi dans « De l'angoisse au langage ». En effet, ce qui serait demandé de l'écrivain serait « un réel sacrifice de lui-même. Il faut qu'il dépense, qu'il consume les forces qui le font écrivain. Il faut aussi que cette dépense soit véritable. » Cependant, cette injonction est aussi nécessaire qu'impossible. D'une part donc, l'écrivain doit être détruit dans « un acte qui le mette réellement en jeu », car « l'exercice de son pouvoir le force à immoler ce pouvoir ». Mais, d'autre part, il n'y a pas d'œuvre qui soit parfaitement gratuite, qui ne serve à rien, qui déchire de manière décisive la trame des relations fondées sur l'équivalence des valeurs échangées. Le « naïf calcul » du nihiliste dont l'espoir serait d'« écrire une œuvre, mais une œuvre destructrice » s'avère également inexécutable.

La poétique de la Terreur comme présentation artistique mais non-médiée de la Chose, destruction du langage par le langage se voit mise en cause par Blanchot qui, dans la conclusion de la préface montre que « le chef d'œuvre inconnu laisse toujours voir dans un coin le bout d'un pied charmant, et ce pied délicieux empêche l'œuvre d'être achevée, mais empêche aussi le peintre de dire, avec le plus grand sentiment de repos, devant le néant de sa toile : « Rien, rien ! Enfin il n'y a rien. » (FP, 23) Il s'agit d'un renvoi qui renverse en quelque sorte la moralité du récit de Balzac, qui met en scène le projet insensé du peintre Frenhofer de biffer l'art dans la représentation, de présenter l'objet même, indistinct de la nature. Mais le projet d'abolir la forme au profit de la chose-même finit par produire une zone d'indifférence, la toile sur le fond de laquelle ne se dégage que la pointe ambiguë d'un « pied parfait », qui n'est ni représentation, ni présence immédiate du réel. Dans le contexte de la préface de *Faux pas*, il s'agit d'une mise à distance de la souveraineté auto-sacrificielle et du terrorisme poétique qu'elle sous-tend, tendance que les autres articles du volume ne font qu'accentuer. En effet, les chroniques rassemblées dans *Faux pas*, quelle que soit la diversité de leurs sujets, semblent engagées dans un débat indirect avec le moment terroriste de l'œuvre de Bataille, c'est-à-dire avec la notion de la « communication » extralinguistique. Qui plus est, les textes et les auteurs qui y sont



convoqués représentent des références constantes pour Bataille lui-même, mais qui sont ici réappropriés et soustraits de manière systématique à la lecture « terroriste ».

Ainsi, dans « Le Journal de Kierkegaard », <sup>746</sup> Blanchot adresse la question essentielle de la communication et de l'autosacrifice. La thèse de l'article est que la tentation kierkegaardienne du martyr qui « apparaît comme le moyen suprême de la communication » finit par être évincée par l'auteur du *Journal* qui refuse ainsi d'incarner l'« exception ». Contre Hegel, Kierkegaard efface sans cesse la communication car « aucune communication directe n'est jamais valable, parce que la vérité de l'être correspond elle-même à une ambiguïté fondamentale » (FP, 30). La question du rapport entre l'expérience de la contestation et la communication revient dans l'article suivant - selon la table des matières du volume : « Maître Eckhart » <sup>747</sup>. Cette fois, la question est posée explicitement sur le plan de la mystique, la raison de ce choix étant que « l'expérience du maître thuringien [...] pose d'une manière concrète justement les problèmes dont nous faisons consciemment notre sujet ». (Ibid.) Ce renvoi fait sans doute écho à l'équivalence posée par Kojève entre la maîtrise pré-discursive et le discours mystique qui parle pour dire le rien.

Plus précisément, ce qui intéresse Blanchot c'est, d'une part, l'élimination de la dimension communicative de l'expérience spirituelle dans les écrits du Maître ; leur évidence « n'est attestée par aucune confiance directe », et elle présuppose même la kénose du moi, l'évidemment de l'autorité du sujet : « L'épreuve la plus personnelle donne lieu à des formulations d'où sont absentes l'action et l'autorité subjective de la personne ». D'autre part, Eckhart est célébré pour n'avoir jamais rompu avec les méthodes spéculatives : « Alors qu'il conçoit avec une rigueur que rien n'infléchit toutes les conditions de la déification [...] il maintient jusqu'au bout l'exercice de la raison dans l'étude d'une réalité qui se confond avec le néant » (FP, 32).

La violence de l'affirmation mystique garde un lien permanent avec une certaine dialectique, qui n'est pas celle du « progrès ordonné qui se ferme dans un système », mais celle qui « traduit » constamment l'expérience immédiate en mouvement discursif, bien qu'il s'agisse d'une énonciation palinodique, qui transforme chaque affirmation en

---

<sup>746</sup> « Le Journal de Kierkegaard », *Journal des débats*, 23 décembre 1941, p. 3, FP, p. 25-30

<sup>747</sup> « Maître Eckhart », *Journal des débats*, 4 novembre 1942, p. 3, FP, p. 31-36

négarion. En effet, Blanchot lit dans les textes d'Eckhart, et c'est ici qu'il faudrait chercher, affirme-t-il, leur pertinence pour la philosophie contemporaine,<sup>748</sup> une sorte de désactivation ou neutralisation du dispositif qui conjugue la lutte pour la reconnaissance, la misologie, et l'angoisse. Eckhart propose le modèle d'une pensée « qui fait servir les discours à la révélation de ce qui est à l'écart de tout discours », qui « n'est pas colorée extérieurement par l'angoisse » et qui se résout dans la figure d'un détachement parfait qui, s'il fallait en croire le théologien « ne connaît [...] ni fléchissement de genou, ni fierté dans le maintien, il ne veut être ni au-dessous ni au-dessus des autres... » (FP, 36). Une logique dans un certain sens analogue est repérée dans l'œuvre mystico-poétique de Blake dont la particularité la plus saisissante pour Blanchot est d'avoir opéré « une union violente, étrangère à tout compromis » entre l'imagination poétique et l'expérience extatique ; mais il ne s'agit pas d'une résurrection du modèle proto-fasciste de l'alliance entre l'ordre classique et la violence révolutionnaire. Blake conçoit une forme de synthèse qui fait de lui « un adversaire anticipé de Hegel » car le rapprochement entre le travail de l'imagination et l'appel révolutionnaire « ressemble plus à un combat qu'à une réconciliation ».

Le propos de Blanchot est triple: d'une part, il s'agit de se dissocier, en 1943, de la notion « compromise » de synthèse violente qui est devenue l'emblème de la Révolution nationale et qu'il avait lui-même contribué à formuler (dans « De la révolution à la littérature », par exemple); d'autre part, il s'agit aussi de marquer une différence par rapport à la synthèse hégélienne qui avait été transformée par Kojève dans le signifiant d'un ordre total. Mais, troisièmement, il s'agit aussi de refuser, à l'encontre d'un certain Bataille, la poétique terroriste de la communication immédiate avec la Chose. Le dualisme de Blake représente permet à Blanchot de formuler une troisième voie qui échappe à l'alternative entre la Terreur et Rhétorique en y voyant deux versions d'une même postulation. Cette problématique se précise dans la série d'articles que Blanchot consacre à l'essai de Paulhan, *Les fleurs de Tarbes, ou la Terreur dans les Lettres*

---

<sup>748</sup> Blanchot cite Kierkegaard et Jaspers, mais les termes qu'y apparaissent, « expérience intérieure », « non-savoir », « impossible » sont ceux de Bataille.

(1941),<sup>749</sup> dans lequel l'ancien directeur de la NRF se propose de répondre à la crise du langage littéraire de l'entre-deux-guerres.

Le sujet de l'ouvrage est indissociable du contexte d'une problématique dominée par le fameux « silence du permissionnaire » et par ce que W. Benjamin appelle, dans la même période (l'essai de Paulhan est écrit entre 1926 et 1941), « la destruction de l'expérience » racontable. En 1933, en pleine crise politique, Benjamin soutient dans « Die Erzähler » que « tout discours sur l'expérience doit aujourd'hui partir de cette constatation : elle ne s'offre plus à nous comme quelque chose de réalisable ». Selon l'auteur, la « pauvreté en expérience » qui fait que l'homme contemporain soit comme dépossédé de sa biographie serait une conséquence de la guerre mondiale. « Le quotidien (non seulement la guerre) n'est plus traduisible en termes d'expérience – jadis le quotidien et non pas l'extraordinaire, constituait la matière première de l'expérience que chaque génération transmettait à la suivante. »<sup>750</sup> La thèse de Benjamin est que cette carence se traduit dans une double crise : crise de la parole et du récit mais aussi, et c'est ici que ses thèses croisent celles de Bataille et de Blanchot, crise de l'autorité :

Car l'expérience trouve son nécessaire corrélat [...] dans la parole et le récit. Aujourd'hui, nul ne semble plus détenir assez d'autorité pour garantir une expérience ; la détient on, c'est alors sans être effleuré par l'idée d'établir sur une expérience le fondement de cette autorité. Ce qui caractérise le temps présent, c'est au contraire que toute autorité se fonde sur ce qui ne peut être expérimenté ; à une autorité que seule légitimerait une expérience, personne n'accorderait le moindre crédit. (Ibid.)

Mais, tout comme Benjamin, dont la visée idéologique est claire (par exemple, il retrouve les symptômes de cet affaissement de l'expérience dans la disparition de la maxime et du proverbe qui cèdent leur place au slogan, « le proverbe d'une humanité qui a perdu l'expérience »), Paulhan construit, sous l'Occupation, une allégorie politique dont le point de départ une question purement littéraire : la tentation misologique des écrivains postromantiques qui écrivent contre l'écriture. Ce dégoût de la rhétorique, qui représente un topos ubiquiste, qu'on retrouve de Hugo à Verlaine, de Laforgue aux surréalistes est

---

<sup>749</sup> Jean Paulhan : *Œuvres complètes*, Langage, II, Le don des langues, Gallimard, 1941/1967

<sup>750</sup> Walter Benjamin : « Le Narrateur », trad. M. de Gandillac, op. cit., p. 65

identifié par Paulhan avec le phantasme de la transparence absolue, de l'accès immédiat à la Chose même -accès paradoxal dans la mesure où il est censé se produire toujours à l'intérieur du langage. Cette névrose qui fait que, dans la modernité, « chaque écrivain s'étonne qu'on puisse tolérer d'être écrivain » (Op. cit., p. 15), Paulhan la désigne par le terme de Terreur.

La surcharge sémantique de ce mot devrait être rapportée à son origine qui est la *Phénoménologie de l'esprit* : M. Syrotinski suggère d'ailleurs que Paulhan s'est familiarisé avec l'analyse hégélienne précisément à travers l'interprétation de Kojève.<sup>751</sup> Chez Paulhan, à la Terreur s'oppose la Rhétorique, antinomie qui recoupe le conflit entre poétique classiciste et la révolution romantique. En effet, la Terreur dans les Lettres est la poursuite de l'immédiateté expérientielle, de l'authentique et d'un langage absolument nouveau, dans une mise en cause permanente du lieu commun et des « vieilleries poétiques ». Comme toute révolution, la Terreur littéraire a elle aussi ce qu'on pourrait appeler ses bolchevistes et ses menchéviques, soit ce qui veut en finir avec le langage comme tel, et ceux qui se proposent plutôt sa réforme par un processus d'épuration contrôlée qui vise notamment les clichés et les automatismes.

Mais, dans les deux cas, les Terroristes sont acculés à une version, plus ou moins radicale, du paradoxe du langage privé dont la visée est, chez Wittgenstein, précisément celle de mettre en épingle le caractère communautaire du discours et de thématiser la nécessité de l'acquiescement du locuteur à la loi. Or, lorsqu'il écrit sur l'essai de Paulhan, Blanchot prend la décision herméneutique de distinguer entre le livre « apparent » et un autre livre, secret, qui serait trahi par la dernière phrase, apparemment ambiguë, qui dit effectivement ceci : « Mettons enfin que je n'aie rien dit ».<sup>752</sup> Pour Blanchot cette formule est une palinodie qui finit par biffer l'entier projet rhétoricien de Paulhan en indiquant la secrète ambivalence: « Le livre dont on vient de s'approcher, est-ce bien l'ouvrage qu'il faut lire ? N'en est-il pas l'apparence ? » (FP, 92)

En effet, Blanchot réinsère le silence dans la mécanique rhétoricienne de l'essai et il pousse cette logique jusqu'au but, en posant l'équivalence entre la littérature et la

---

<sup>751</sup> Michael Syrotinski : « Noncoincidences : Blanchot reading Paulhan », in *Yale French Studies*, No. 93, "The Place of Maurice Blanchot", (1998), pp. 81-98

<sup>752</sup> Paulhan : Op. cit., p. 168

Terreur : « lorsque nous mettons en cause la Terreur, le réfutant ou en montrant les conséquences de sa logique, c'est la littérature même que nous questionnons... » (FP, 97)

La modulation de l'entreprise de Paulhan se fait par le recours au secret de la loi qui nécessite l'intervention du souverain qui, dans le vide de l'anomie, appelle l'ordre juridique à l'existence. C'est, conclut Blanchot, « dans la loi qu'on nous montre, le mystère qui nous fait entendre la loi, mais lui-même est sous-entendu ». (PF, 64)

## VII.2. De l'engagement au « droit à la mort »

Bien qu'il ait fait l'objet de plusieurs analyses, « La littérature et le droit à la mort » reste un texte difficile, qui combine plusieurs références hétérogènes : l'argument principal (et la titre) est tiré de la lecture kojévienne de la *Phénoménologie de l'esprit*, publiée la même année. Parmi ses cibles principales se trouvent la souveraineté dans la vision de Bataille, l'opposition entre Rhétorique et Terreur thématifiée par Paulhan, mais aussi, sans qu'elle soit explicitement nommée, la conception sartrienne de l'engagement qui avait été exposée, en 1947, dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Des renvois complémentaires, mais essentiels pour l'économie de l'argumentation, sont faits aux œuvres de Sade, de Mallarmé et de Ponge. La compréhension de l'essai qui clôt *La part du feu* est d'autant plus malaisée que le texte est obtenu par la jonction de deux articles parus séparément dans *Critique* (en novembre 1947 et janvier 1948) et qui traitent de deux sujets distincts : la condition de l'écrivain et la question du langage.

Le point de départ en est fourni par un détournement de l'herméneutique kojévienne, gauchissement qui consiste dans le fait de superposer à la notion de Livre la supplémentarité de la Révolution. La structure formelle de cette réversibilité du rapport entre écriture et politique est endétée à l'essai de Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes : ou la terreur dans les Lettres*.<sup>753</sup> Mais Blanchot prend le contre-pied du légitimisme démocratique de Paulhan,<sup>754</sup> (celui-ci voit une équivalence entre la diffusion du lieu commun et la souveraineté du « premier venu »), et réinsère la Terreur à l'origine de la littérature en l'inscrivant sous la bannière de la Révolution. Ce choix opère du même coup un renversement important de l'hégélianisme, tout en gardant l'équivalence entre l'action révolutionnaire et l'affirmation du citoyen souverain :

L'action révolutionnaire [...] est la fin dernière, le Dernier Acte. [...]

Chaque homme cesse d'être un individu travaillant à une tâche

---

<sup>753</sup> Jean Paulhan : *Œuvres complètes*, Langage, II, Le don des langues, Gallimard, 1941/1967

<sup>754</sup> J. Paulhan : « La démocratie fait appel au premier venu », (1939) dans *Œuvres complètes*, V, Tchou, Cercle du Livre précieux, 1970.

déterminée : il est la liberté universelle qui ne connaît ni ailleurs ni demain, ni travail ni œuvre.<sup>755</sup>

Cependant, cette absolutisation de la Terreur introduit un écart par rapport à Hegel, pour lequel le mouvement de la révolution est dialectisable. En identifiant la liberté à la négativité, et celle-ci au néant,<sup>756</sup> Hegel arrive aussi à la conclusion que, lorsque la liberté pure ou abstraite se manifeste historiquement comme deuxième étape de la Révolution, elle doit aussi s'exprimer comme mort violente collective, c'est-à-dire comme Terreur. Dans l'analyse hégélienne de la Révolution française, celle-ci représente le moment qui, tout en remplaçant l'antique détermination naturaliste de l'éthique, veut la liberté immédiate et ne trouve que « la mort la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou... »<sup>757</sup> Ce qui veut dire aussi, comme le remarque Kojève, que c'est dans la Terreur que la liberté se propage-t-elle dans la société, car elle ne saurait être atteinte « dans un Etat tolérant, qui ne prend pas ses citoyens suffisamment au sérieux pour leur assurer leur droit politique à la mort. » (ILH, 558)

C'est bien cette formule qui donne le titre à l'essai blanchotien, mais en voyageant d'un texte à l'autre, elle change complètement de signification. Chez Hegel, la liberté ne se réalise que dans la mesure où elle se conserve en tant qu'histoire, dans un Etat, et toute liberté absolue et contingente est mortelle tant qu'elle n'est pas reprise et comprise dans l'ordre légal. Cependant, Hegel ne prend pas à la légère la discontinuité introduite par la Révolution française dans le cours de l'histoire. En tant que forme présente, bien qu'abstraite, de la liberté métaphysique de l'être-soi, la Révolution forme bien une césure dans le cours de l'histoire et c'est cette scission qui constitue pour l'auteur de la *Phénoménologie* le problème décisif de l'époque.<sup>758</sup>

Pour Schiller et ses disciples romantiques, l'art en général était censé combler précisément cette béance ouverte par la révolution dans le cours de l'histoire : c'est

---

<sup>755</sup> « La littérature et le droit à la mort », dans *La part du feu*, Gallimard, 1949, p. 309

<sup>756</sup> Et, incidemment, au crime : « L'entité négative, c'est-à-dire la liberté, c'est-à-dire le crime... », Hegel cité par Kojève, ILH, 555

<sup>757</sup> G. W. F. Hegel : *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1952, La *Phénoménologie de l'esprit*, (PhG), Aubier, 1947, trad. J. Hippolyte, tome II, p. 141

<sup>758</sup> Joachim Ritter : *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris, 1970

l'origine de l'utopie esthétique de Schiller,<sup>759</sup> focalisée sur l'œuvre d'art comme sensorium hétérogène par rapport aux formes ordinaires de l'expérience sensible et qui permet la suspension des rapports de domination. Se fondant sur l'analogie entre le pouvoir de l'Etat sur les masses et celui de la forme sur la matière, cette utopie envisage la mise en abîme de la scission moderne par l'intermédiaire du libre jeu esthétique qui informe la communauté nouvelle. A cette forme culturaliste et esthétisante de la fin de l'histoire comme reflet des rapports de domination, Hegel oppose sa propre version, spéculative, dans laquelle c'est au travail de l'entendement d'amener l'élimination du temps, vu que celui-ci est « le concept vide qui est là et se représente à la conscience comme intuition vide ; pour cette raison, l'esprit apparaît nécessairement dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps. »<sup>760</sup> La négativité abstraite de la Révolution, qui la pousse à une « furie de l'anéantissement », est relevée dans le concept qui est l'« élément où existe l'esprit universel », incarné dans l'Etat.

Pour Blanchot, l'exemple paradigmatique de « l'écrivain par excellence », qui est arrivé à la réalisation du fait que « la souveraineté était dans la mort »,<sup>761</sup> est Sade. Celui-ci épitomise le moment même de la révolution et de l'écriture, qui est celui de la « vie qui porte la mort tout en se maintenant en elle » (« das Leben [...] das ihn erträgt und in ihm siech erhält »). C'est toujours au sujet de Sade, figure du souverain s'il en est, que Blanchot pose cette homologie entre « la liberté d'écrire » et la « liberté réelle », ces deux notions coïncidant lorsque l'acte révolutionnaire « provoque une vacance de l'histoire ». <sup>762</sup> A l'instar du miracle de la révolution, l'écriture introduit, dans l'histoire du langage, une supplémentarité hétérogène.

De la sorte, Blanchot tente de réintroduire la scission dans le continuum spéculatif, en assimilant le droit à la mort à l'action qui abolit le sujet tout en le conservant en tant qu'existence nue. Cette vie nue est celle qui permet à Blanchot de postuler la possibilité

---

<sup>759</sup> Friedrich Schiller : *Lettres Sur l'éducation esthétique de l'homme/ Briefe Über Die Ästhetische Erziehung Des Menschen*, Aubier, 2002.

<sup>760</sup> G. W. F. Hegel : *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit. , II, 207/5

<sup>761</sup> *La part du feu*, op. cit., p. 311

<sup>762</sup> « La Raison de Sade », 1963, dans *Sade et Restif de la Bretonne*, Ed. Complexe, 1986, p. 81



d'une mort sans mort, d'un mourir interminable, auquel correspondrait, sur le plan politique, une « violence sans doit » et, sur le plan littéraire, un langage poétique qui constitue une « affirmation inexorable, sans commencement et sans terme » (Op. cit., p. 329). Ce forme d'écriture poétique « hors langage », est solidaire d'une « violence sans droit » (Op. cit. p. 319) et d'un « pouvoir sans pouvoir » (Ibid., p. 320), ainsi que d'une « force capricieuse et impersonnelle » qui échappe aux mécanismes de la légitimation.

L'existence du discours suppose un recul devant le *hic et nunc*, et c'est ce retrait qui permet de séparer la forme du contenu de la chose. La possibilité de la négation se trouve donc au fondement du langage, dont la structure originale est, d'après Blanchot, celle d'un «rien qui demande à parler» (Op. cit., p. 314) Mais cette position semble thématiser, en les projetant sur la figure de l'écrivain, les mésaventures de la belle âme romantique. Et c'est cette assimilation qui a été ciblée par Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature ?*, livre dans lequel se dresse un véritable réquisitoire contre l'élitisme esthétisant, position un peu surprenante dans la mesure où cette revendication d'autonomie avait constitué pourtant une des principales formes de la résistance sous l'Occupation. Dans ce texte qui date de 1947, Sartre distingue deux étapes dans le devenir autoréflexif de la littérature : après une première phase d'aliénation, dans laquelle est elle est soumise aux instances de légitimation hétérogènes, la littérature gagne son autonomie au XVIIIe siècle, en se situant sur une position de surplomb par rapport au quadrillage social et en devenant synonyme de la négativité abstraite, du silence expressif.

Dans cette époque, l'écrivain devient le médiateur entre l'aristocratie et la bourgeoisie. Mais, en réclamant le droit à l'opinion désintéressée, la liberté de penser, l'autonomie de sa pratique, l'écrivain fait en même temps le jeu de la bourgeoisie montante. Le lien de l'œuvre avec l'action politique va sans dire dans ce siècle :

Un ouvrage de l'esprit était alors un acte doublement subversif puisqu'il produisait des idées qui devaient être à l'origine des bouleversements sociaux et puisqu'il mettait en danger son auteur.<sup>763</sup>

L'écrivain communique aussi bien avec l'aristocratie, qu'il s'efforce à éclairer, qu'avec la bourgeoisie, dont il popularise les projets subversifs. Mais le triomphe de la bourgeoisie conduit aussi à la disparition de sa raison d'être et de la moitié de son public ;

---

<sup>763</sup> Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la littérature ?*, op. cit., p. 114

dans la nouvelle situation, l'écrivain postrévolutionnaire devient l'exposant de l'idéologie de la fin de l'idéologie et sa tâche politique recoupe celle de la confirmation et de la naturalisation du status quo. Ceux qui refusent perdent du coup le lien avec leur public, et cela dans la mesure dans laquelle les écrivains déclinent aussi la solution du « déclassé par le bas », du retour au « Peuple ». Du coup, l'écrivain se trouve dans la situation inédite qui lui demande d'écrire contre tous ses lecteurs virtuels : après 1850, dit Sartre, la contradiction qui oppose l'écrivain - déjà d'avant-garde - à la bourgeoisie ne peut plus être masquée. Et cette fois-ci sa révolte n'est pas relayée par une classe sociale : « elle garde son aspect abstrait de pure négativité ». (Ibid. p. 128) En fait, cette rébellion ne fait que rejouer infiniment le divorce symbolique d'avec la bourgeoisie sous la forme d'une revendication d'autonomie. Sartre consacre des pages très précises à cette idéologie esthétique qui est une expression de la conscience malheureuse. Cette dernière se pose d'emblée comme conscience de la solitude essentielle de l'écrivain et de l'ineffabilité de la pratique littéraire :

Il parle volontiers de sa solitude et, plutôt que d'assumer le public qu'il s'est surnoisement choisi, il invente qu'on écrit pour soi seul ou pour Dieu, il fait de l'écriture une occupation métaphysique, une prière, un examen de conscience, tout sauf une communication. (Ibid., p. 130)

Mais cette solitude est « truquée doublement » : elle dissimule à la fois son rapport avec le public bourgeois mais aussi l'émergence d'une classe de spécialistes dotée d'un discours savant et élitiste. Qui plus est, contre l'évidence, l'écrivain finit par s'identifier avec la classe défunte, avec l'aristocratie, ce qui lui permet de refuser en bloc la réalité capitaliste qui l'entoure. Ainsi, et ici Sartre vise sans doute Bataille, l'écrivain « se fait le martyr de la consommation pure » en imitant les pulsions destructrices de la noblesse. L'activité littéraire trouve des analogues dans les activités non-productives comme l'érotisme, le voyage et la guerre. Le moi de l'écrivain devient le « lieu sans lieu » de cette entreprise radicale de démolition. L'idéal de la production artistique devient l'impossible et l'inhumain. Cette mutation s'accompagne donc d'un dépaysement simultané du sujet qui écrit et de celui qui lit ;

Ni l'auteur, en tant qu'il écrit, ni le lecteur, en tant qu'il lit, ne sont plus de ce monde ; ils se sont mués en pur regard ; ils considèrent l'homme du

dehors, ils s'efforcent de prendre sur lui le point de vue de Dieu, ou, si l'on veut, du vide absolu. (Ibid., p. 135)

La négation est portée par l'écrivain bourgeois d'avant-garde à sa dernière extrémité : le néant. L'œuvre rêvée est un fétiche, une

...création absolue, quintessence de luxe et de prodigalité, inutilisable en ce monde parce qu'elle n'est pas de ce monde et qu'elle n'en rappelle rien : l'imagination est conçue comme faculté inconditionnelle de nier le réel et l'objet d'art s'édifie sur l'effondrement de l'univers. Il y a l'artificialisme exaspéré de Des Esseintes, le dérèglement systématique de tous les sens et, pour finir, la destruction concertée du langage. Il y a aussi le silence : ce silence de glace, l'œuvre de Mallarmé. (Ibid.)

L'extrême pointe de la dépense est la mort sans rémission qui se trouve hypostasiée par les écrivains qui définissent le beau comme une consommation instantanée: « L'art de Barrès est une méditation sur la mort : une chose n'est belle que lorsqu'elle est 'consommable', c'est-à-dire qu'elle meurt quand on en jouit. La structure temporelle qui convient particulièrement à ces jeux de princes, c'est l'instant. Parce qu'il passe et parce qu'il est, en lui-même, l'image de l'éternité, il est la négation du temps humain, ce temps à trois dimensions du travail et de l'histoire. » (Ibid., p. 137) Dans l'idéologie esthétique des « artistes-princes », la Négation devient absolue et incorpore la « légèreté gaspilleuse » de l'aristocratie. Par conséquent, on assiste à la constitution d'une nouvelle souveraineté : l'écrivain « commence par poser les droits du génie, qui remplacent le droit divin de la monarchie autoritaire ». En même temps, l'écrivain se place au-dessus et à l'origine des Lois en tant que leur substrat négatif :

Et, du même coup, il se place au-dessus de toutes les responsabilités : devant qui donc serait-il responsable ? Et au nom de quoi ? Si son œuvre visait à construire, on pourrait lui demander des comptes. Mais puisqu'elle affirme la destruction pure, il échappe au jugement.(Ibid.)

Sartre montre comment cette négation absolue, qui peut être portée jusqu'à la limite de ce que Paulhan appelle « terrorisme », est en fait simplement formelle, acte de provocation que la société bourgeoise peut réinscrire dans son économie du divertissement. La gratuité terroriste est circonscrite à une région qui constitue en fait un

épiphénomène de l'économie capitaliste dans une certaine phase de son développement. Mais, selon Sartre, le projet terroriste peut être dépassé par une littérature de la situation qui tend vers et est rendue possible par une société sans classes qui serait le correspondant de l'état universel kojévien. Dans cette société située à la fin de l'histoire, la littérature « serai le monde présent à lui-même » et « c'est par le livre que les membres de cette société pourraient à chaque instant faire le point, se voir et voir leur situation ». (Ibid., p. 162) Dans cet état utopique, la littérature serait « synthèse de Négativité, comme pouvoir d'arrachement au donné et du Projet, comme esquisse d'un ordre futur » c'est-à-dire révolution permanente par laquelle l'antinomie entre parole et action serait dépassée. (Ibid.) Cette utopie constitue pour Sartre le point de fuite qui oriente sa notion d'engagement et son choix de la prose.

La réponse de Blanchot à la provocation sartrienne est teintée d'ambiguïté ; dans « La littérature et le droit à la mort », les références à *Qu'est-ce que la littérature ?* sont constantes, bien que l'auteur n'y soit pas désigné. D'emblée, Blanchot renverse les termes sartriens : « On peut assurément écrire sans se demander pourquoi l'on écrit », phrase qui renverse l'interrogation sartrienne initiale : « Pour quoi écrire ? » Sartre est aussi pris à partie de manière plus explicite lorsque Blanchot affirme :

« On a constaté avec surprise que la question : 'Qu'est-ce que la littérature ?' n'avait reçu que des réponses insignifiantes » en concluant que l'essence de la littérature est précisément de se soustraire à toute définition essentielle, à toute affirmation qui pourrait la stabiliser. (PF, 294-295)

Cette revendication ontologique permet à Blanchot de mettre en question la notion sartrienne d'engagement et de soustraire la littérature à l'herméneutique sociologisante et de défaire le lien posé par Sartre entre la prose et la démocratie : « L'art de la prose est solidaire du seul régime où la prose garde un sens : la démocratie. Quand l'une est menacée, l'autre l'est aussi. Et ce n'est pas assez de les défendre par la plume. »<sup>764</sup> La prose est pour Sartre le véhicule de l'action politique et cette relation privilégiée est la raison pour laquelle la poésie est mise à distance. Le refus de celle-ci d'utiliser le langage la place dans la proximité du « terrorisme » et compromet toute tentative de l'inscrire dans un projet. Le poète se trouve « en-deçà » du langage, il ne songe pas à nommer le monde

---

<sup>764</sup> Jean-Paul Sartre: *Qu'est-ce que la littérature*, op. cit., p. 71

car « la nomination implique un perpétuel sacrifice du nom à l'objet nommé ou pour parler comme Hegel, le nom s'y révèle l'inessentiel » mais il prend les mots pour choses. Le poète ne parle et ne se tait non plus. Aussi, « faute de savoir s'en servir comme signe d'un aspect du monde, il voit dans le mot l'image de l'un de ses aspects » (Ibid., p. 20)

Les considérations de Blanchot sur l'essence du langage doivent être situées dans ce contexte du projet d'articulation entre le droit politique à la mort et la tâche de l'écrivain. Le point de départ est fourni par Kojève, qui oppose le concept à la Chose qu'il ne cesse de « tuer ». Car, pour Hegel, « toute compréhension conceptuelle équivaut à un meurtre » : lorsque l'essence du chien (empirique) passe dans le mot « chien », celui-ci cesse de vivre. (« le mot 'chien' ne court pas, ne boit pas et ne mange pas », ILH, 373) Ce paradoxe est en fait consistant avec l'historisme hégélien, où la nature temporalisante du discours suppose l'anéantissement permanent de l'être spatial. Incessamment, celui-ci s'irréalise dans le passé mais, à mesure qu'il y sombre, son sens (essence) se détache de la réalité, ce qui ouvre la voie à son assumption dans le discours où, bien que « mort », il persiste éternellement, comme mot. (ILH, 372-5.)

Mais cette éternité se paye de son « irréalité » : « On obtient le concept [le mot] 'Être' en soustrayant l'être à l'Être : Être moins être égale concept 'Être' » (ILH, 373) C'est la finitude (temporelle) du chien qui permet sa reprise dans le concept ; en fait, le chien empirique meurt à chaque instant de son existence temporelle constitue la condition transcendantale du discours et de l'homme lui-même : « le concept-mot [qui] se détache de du hic est un nunc sensible ; mais il ne peut se détacher que parce qu'il [...] s'anéantit dans le passé. Et le réel qui disparaît dans le passé se maintient dans le présent sous la forme du mot-concept ». (Ibid.) Mais, selon Kojève, il n'y a pas d'existence empirique du Temps en dehors de la dialectique du Désir qui implique la lutte pour la reconnaissance et sa suite : le travail-de -négation propre à l'esclave. Car c'est le travail qui transforme le monde en produisant le temps et la possibilité pour le mot d'exister en dehors de l'espèce.

Par conséquent, au niveau anthropologique, Kojève peut soutenir que c'est le Travail de l'esclave qui temporalise le Monde naturel spatial, engendre le Concept et transforme le Monde purement naturel en un monde technique habité par l'homme, c'est-à-dire en un Monde historique. (ILH, p. 377) Le tournant anthropologique transforme le rapport entre Chose et Concept en philosophie de l'histoire en tant que philosophie de la mort : la dialectique hégélienne est bien « une philosophie de la mort » (ILH, 539). Dans

cette lecture, la puissance de l'entendement (*Verstandes*) comme activité (action, *Tätigkeit*) de séparation (*Scheindens*) est la puissance de la mort qui garde la vie humaine sous son emprise « si l'homme est action, et si l'action est négativité 'apparaissant' comme mort, l'homme n'est, dans son existence humaine ou parlante, qu'une mort : plus ou moins différée, et consciente d'elle-même ». (ILH, 548). C'est le sens de l'exkurs hégélien sur la mort, qui sera cité d'ailleurs par Blanchot à plusieurs reprises, qui dit que la vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effraye devant la mort et s'en préserve, mais elle est celle qui « supporte la mort et se conserve en elle. » En même temps, cette « puissance du négatif se manifeste par l'acceptation volontaire du risque de la vie (le Maître) ou par l'angoisse inspirée par l'apparition consciente de la mort ». (ILH, 549) Elle ne relève pas d'un donné naturel mais selon Hegel « ...en vérité [la conscience] a pour but sa propre mort ; elle est suicide, dans la mesure où elle s'expose au danger. » (apud ILH, p. 570)

La synthèse dialectique est conditionnée par cette liberté qui est liée à la mort comme possibilité d'échapper au donné naturel, à ce que Levinas et Blanchot appellent (l') « il y a » :

Un être qui ne pourrait pas s'évader de l'Etre ne pourrait pas s'échapper à son destin, et serait fixé une fois pour toutes dans et par la place qu'il occupe dans le cosmos. Ou bien, dans d'autres termes, si l'homme vivait éternellement et ne pouvait pas mourir, il ne pourrait non plus se soustraire à la toute-puissance de Dieu. (ILH, Ibid.)

Négativité, crime et liberté sont des termes interchangeables. Cette équation forme la base de l'appréciation hégélienne de la Terreur comme liberté abstraite qui, en s'émancipant du déterminisme débouche sur la liberté de « la mort la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou... » (PhG, op. cit., p. 141) La Terreur devient le médium nécessaire de la propagation de la liberté et elle ne peut avoir lieu que dans un Etat total car, « un Etat tolérant ne prend pas ses citoyens suffisamment au sérieux pour leur assurer leur droit politique à la mort. » (ILH, 558)

Dans l'essai qui porte dans le titre précisément cette formule de Kojève, Blanchot réitère, dans un premier moment le rapport entre la négativité radicale, la mort et le langage. La « merveille inquiétante » de l'acte de nomination est que le mot supprime l'être pour en reprendre le sens, « me donne l'être privé de l'être » :

Le sens de la parole exige donc, comme préface à toute parole, une sorte d'immense hécatombe, un déluge préalable [...] « Sans doute, mon langage ne tue personne. Cependant : quand je dis, 'cette femme', la mort réelle est annoncée et déjà présente dans mon langage [...] si cette femme n'était pas réellement capable de mourir, si elle n'était pas à chaque moment de sa vie menacée de mort, liée et unie à elle par un lien d'essence, je ne pourrais pas accomplir cette négation idéale, cet assassinat différé qu'est mon langage. (PF, op. cit., p. 313)

Dans le même sens, l'acte du parole est également un suicide différé : « Je me nomme, c'est comme je prononçais mon chant funèbre : je me sépare de moi-même, je ne suis plus ma présence ni ma réalité, mais une présence objective, impersonnelle, celle de mon nom... » (Ibid.)

La condition de la signification réside dans la possibilité de nier l'immédiateté sensible, c'est-à-dire dans sa néantisation, celle-ci étant transformé, dans l'acte de nomination, en universel médiatisé. Cette partie de l'article de Blanchot reprend l'analyse hégélienne de la certitude sensible qui apparaît du début de la *Phénoménologie de l'esprit*. Pour Hegel, l'identité de l'objet et du concept n'est pas une donnée naturelle, et c'est cet écart qui met en mouvement le mécanisme du désir ; cette différence n'est pas le contenu d'une intuition mais elle ne peut être appréhendée que par le savoir absolu, étant aussi indissociable de la trame de l'histoire. Seulement la belle âme, dans sa folie, voudrait saisir la négativité qua négativité, dans une expérience intérieure qui est en tous points analogue à celle de Bataille. C'est pour cette raison que ce dernier représente, du point de vue de Kojève, le type de l'intellectuel romantique postrévolutionnaire qui est reconnu dans son unicité et croit, en même temps, qu'il pourrait arriver à la satisfaction par une existence purement littéraire (Kojève, ILH, p. 151). La belle âme se retire dans sa tour d'ivoire et refuse l'action historique en se refugiant dans une forme de souveraineté factice : il s'agit, selon Kojève, du mensonge poussé à l'extrême, *die absolute Unwahrheit*, qui s'anéantit lui-même.

Mais selon Blanchot, la littérature se caractérise par une oscillation perpétuelle entre le pôle rhétoricien et celui terroriste, entre l'action et la négation. Pour cette raison, l'engagement sartrien représente une fausse demande d'authenticité. A Sartre qui affirme que « la fonction de l'écrivain est d'appeler un chat un chat », de « guérir » les mots

(*Qu'est-ce que la littérature ?* op. cit., p. 281) Blanchot répond que dans le langage littéraire « le chat n'est pas un chat, et celui qui l'affirme n'a rien d'autre en vue que cette hypocrite violence : Rolet est un fripon. » (PF, 302) Et cela parce que la parole littéraire est double, ambiguïté qu'il se propose précisément de résoudre: en effet, le véritable thème de l'essai est le passage d'une conception terroriste de la littérature (qui est originellement inscrite dans le mécanisme de la souveraineté) à une vision à la fois non-dialectique inspirée par Levinas.

Le premier moment, terroriste, est exposé dans la première partie du texte, parue dans *Critique* sous le titre de « Le règne animal de l'esprit » (repris dans *La part du feu*, p. 293-321 jusqu'à « Quand nous parlons, nous nous rendons maîtres des choses avec une facilité qui nous satisfait »). Dans cette partie Blanchot détourne les thèses de Hegel sur la Terreur en l'identifiant à la littérature et toutes les deux au moment où « la vie porte la mort et se maintient dans la mort même » (PF, 311): « La littérature se regarde dans la révolution, elle s'y justifie, et si on l'a appelée Terreur, 'est qu'elle a bien pour idéal ce moment historique, où 'la vie porte la mort et se maintient dans la mort même » pour obtenir d'elle la possibilité et la vérité de la parole. On ne saurait concevoir une inversion plus évidente des considérations de Hegel sur la révolution.

La Terreur est pour Hegel l'antithèse même de la dialectique et de l'*Aufhebung*, la liberté absolue de la conscience individuelle exprimée comme souveraineté populaire. Sa réalité est celle de la conscience-de-soi qui se sépare en universalité abstraite, froide, et en ipséité têtue, en individualité réelle. Son objet est seulement cette connaissance de soi qui élimine toute médiation et se résout comme négation pure, immédiate, c'est-à-dire comme mort froide, dépourvue d'accomplissement intérieur: « la mort la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou... »<sup>765</sup>

Mais cette négativité portée à incandescence s'inverse chez Hegel en nouvelle forme de positivité éthique, en un nouvel Etat de droit. Au, contraire pour Blanchot, la Terreur est l'analogon de la littérature, comme moment d'anarchie, de suspens de l'ancienne Loi. Elle devient l'état d'exception sur lequel décide l'écrivain-souverain. Ainsi, l'écrivain n'est pas la belle âme qui se coupe du royaume de l'action, mais il est

---

<sup>765</sup> G.W.F. Hegel : *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1952, § 454



vraiment « le maître de tout ». Mais tout en étant maître, l'écrivain « ne possède que l'infini » et « le fini lui manque, la limite lui échappe ».

Partant, d'une part, la littérature, en tant que négation globale, abstraite, se confond avec le moment souverain de la Terreur. L'action de l'écrivain n'est pas nulle, mais elle saute par dessus le réel, en obtenant immédiatement la liberté la plus abstraite : « Que peut un auteur ? Tout, d'abord tout : il est dans les fers, l'esclavage le presse, mais qu'il trouve, pour écrire, quelques instants de liberté, et le voici libre de créer un monde sans esclave, un monde où l'esclave, devenu maître fonde la loi nouvelle ». (PF, p. 306) L'écrivain est donc, en vertu de sa puissance de négation abstraite, un véritable souverain qui crée la loi. Mais il ne peut maintenir cette liberté abstraite que dans son moment le plus négatif, désinscrit de l'histoire. L'écrivain -terroriste,

...pour autant qu'il se donne immédiatement la liberté qu'il n'a pas, il néglige les conditions de son affranchissement, [...] ce qui doit être fait pour que l'idée abstraite de liberté se réalise. [...] C'est pourquoi il n'est pas dans le monde, car il est le monde, saisi et réalisé dans son ensemble par la négation globale de toutes les réalités particulières qui s'y trouvent, par leur mise hors-jeu, leur absence, par la réalisation de cette absence elle-même, avec laquelle commence la création littéraire, qui se donne l'illusion, lorsqu'elle revient sur chaque chose et sur chaque être, de les créer, parce que maintenant elle les voit et les nomme à partir du tout, à partir de l'absence de tout, c'est-à-dire de rien. (PF, p. 307)

C'est pour cette raison que la littérature ne peut pas être mise au service d'un projet politique ; son langage n'est pas celui du commandement, son appel reste vide et est condamnée à trahir la Cause qu'elle prétend servir : « On comprend la méfiance qu'inspirent aux hommes engagés dans un parti, ayant pris parti, les écrivains qui partagent leur vue ; car ces derniers ont également pris parti pour la littérature, et la littérature, par son mouvement, nie la substance de ce qu'elle représente ». (PF, 301) Si l'engagement dans un projet concret est une option rédhitoire pour l'écrivain en tant que tel, il existe pourtant une politique qui correspond à la négation absolue impliquée dans l'écriture : la politique de la révolution permanente, de la Terreur en acte. Il s'agit d'une analogie substantielle entre deux moments décisifs « où tout paraît mis en question, où la

loi, la foi, l'Etat, monde d'en haut, monde d'hier, tout s'enfonce sans effort, sans travail, dans le néant. » (PF, 309)

L'événement de la liberté absolue comme suspension de la loi est l'événement fabuleux qui incarne l'essence du langage littéraire. « L'action révolutionnaire se déchaîne avec la même puissance et la même facilité et la même facilité que l'écrivain qui pour changer le monde n'a besoin que d'aligner quelques mots ». C'est la zone d'indétermination qui déchaîne une violence constitutive dont le mot d'ordre est « la liberté ou la mort ». Ce mouvement efface l'individualité et introduit dans les relations - sociales, linguistiques - la condition de la transparence absolue qui s'accomplit dans le hic et le nunc de la certitude politique. Mais, et c'est ici que se sont fourvoyés les lecteurs de Blanchot qui n'y ont vu que l'apologie de la Terreur, ce moment est aussi celui dans lequel la vie même est assujettie et disciplinée par le dispositif biopolitique. Selon Blanchot, « personne n'a plus droit à une vie privée, tout est public, et l'homme le plus coupable est le suspect, celui qui a un secret, qui garde pour soi seul une pensée, une intimité. Et, enfin, personne n'a plus droit à sa vie, à son existence effectivement séparée et physiquement distincte. Tel est le sens de la Terreur ». (Ibid.) Ce diagnostic rejoint celui de Kojève qui montre que, dans la deuxième étape révolutionnaire émerge l'antinomie entre les terroristes, qui veulent la liberté absolue, et l'Etat qui est une réalité universelle. Ce conflit ne saurait être résolu qu'à condition de nier ces particuliers mais en même temps, ce combat produit une situation politique qui forme la base d'une émancipation réelle.

La souveraineté populaire qui émerge du moment révolutionnaire est une souveraineté qui donne à tous les membres de la société le droit à la mort. Dans l'ancien ordre, le droit de glaive, de donner la mort était le privilège du souverain qui l'exerçait pour punir ses sujets. Mais, dans le nouvel ordre terroriste, les citoyens bénéficient d'un droit connexe, le droit « à » la mort qui constitue l'essence de leur droit : « le mort n'est pas sa condamnation, c'est l'essence de son droit ; il n'est pas supprimé comme coupable, mais il a besoin de la mort pour s'affirmer citoyen et c'est dans la disparition de la mort que la liberté le fait naître ». Le citoyen de l'instant révolutionnaire est la vie nue proprement dite qui n'accède à la condition politique qu'en tant qu'existence supprimée. C'est pour cette raison que la mort s'assimile au « travail même de la liberté » et forme l'essence même de l'existence révolutionnaire. D'où les formules frappantes de Blanchot :

Quand le couteau tombe sur Saint-Just et sur Robespierre, il n'atteint en quelque sorte personne. La vertu de Robespierre, la rigueur de Saint-Just ne sont rien d'autre que leur existence déjà supprimée, le présence anticipée de leur mort, la décision de laisser la liberté s'affirmer complètement en eux et nier, par son caractère universel, la réalité propre de leur vie. (Ibid.)

La vie porte littéralement la mort en elle dans la mesure où la Terreur ne saurait s'accomplir que dans l'instant, dans un passage à l'acte qui équivaut à la pure dépense :

Mais la Terreur qu'ils incarnent ne vient pas de la mort qu'ils donnent, mais de la mort qu'ils se donnent. Ils en portent les traits, ils pensent et décident avec la mort sur les épaules, et c'est pourquoi leur pensée est froide, implacable, elle à la liberté de la tête coupée. (Ibid., p. 310)

Il faut remarquer que la souveraineté dont Blanchot parle ici est celle affirmée par la Révolution française, la souveraineté populaire que Rousseau considère comme irréprésentable. Pour cet auteur, « l'action de la volonté générale sur la force publique est l'abîme de la politique dans la constitution de l'Etat. C'est là que tous les législateurs se sont perdus ».<sup>766</sup> Or, c'est précisément cet abîme qui interdit la prolifération des représentations dans la république rousseauiste. Dans la « Lettre à D'Alembert », la république ne tolère que les spectacles qui ne montrent « rien », sauf la présence à soi du peuple dans le cadre d'une fête. Comme le montre Starobinski, celle-ci incarne le fantasme d'une transparence « terroriste » avant la lettre. Dans la fête rousseauiste prend corps dans l'absence du secret dont parle aussi Blanchot :

L'on célèbre l'avènement d'une transparence : les cœurs n'ont plus de secret, la communication ne rencontre plus d'obstacles. Puisque tous sont simultanément spectateurs et acteurs, c'en est fait de la distance qui s'interposait, au théâtre, entre le spectacle et l'assistance.<sup>767</sup>

Mais cette présence à soi-même de la volonté souveraine des citoyens expose les révolutionnaires au paradoxe de la fondation : il est exprimé par l'idée d'être suprême qui, chez Robespierre, est un succédané du législateur « immortel » qui puisse rassembler la

---

<sup>766</sup> J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, chap. IV, *Oeuvres III*, Pléiade, p. 296

<sup>767</sup> Jean Starobinski : *L'Invention de la liberté, 1700-1789*, « La fête iconoclaste », Skira, 1964, p. 214

volonté populaire et maintenir la communauté. Ce paradoxe est analysé par Hannah Arendt, dans *On Revolution*,<sup>768</sup> comme cause première de la faillite des Jacobins dont le concept de souveraineté populaire ne saurait recevoir des limitations et qui transforment la politique en un jeu à somme nulle. Le caractère irreprésentable et informe de la volonté générale détermine l'impuissance du souverain révolutionnaire à maintenir un régime stable. Et en effet, Arendt montre que la chute de la Constitution de 1791 a été suivie d'une succession de constitutions qui a produit la désintégration du concept même. Cette faillite serait partiellement imputable à Rousseau lui-même, dont la théorie de la souveraineté populaire localise le centre formateur de l'opinion politique dans la sphère privée et qui a conduit à la mise entre parenthèses de la dimension communicationnelle de la politique. Cette situation produit, dans le période de la Terreur, un véritable retour à la guerre civile et à un état qui n'est pas celui de la nature mais de la tyrannie, dans laquelle se produit non seulement la criminalisation de l'opinion, mais à l'identification de l'ennemi à l'intérieur de chaque citoyen. Blanchot souscrirait sans doute à ce verdict, lui qui affirme que :

Les Terroristes sont ceux qui, voulant la liberté absolue, savent qu'ils veulent par là même leur mort, qu'ils ont conscience de cette liberté qu'ils affirment comme de leur mort qu'ils réalisent, et qui, par conséquent, dès leur vivant, agissent, non pas comme des hommes vivants au milieu d'hommes vivants, mais comme des êtres privés d'être, des pensées universelles, de pures abstractions jugeant et décidant, par-delà l'histoire, au nom de l'histoire tout entière. L'événement même de la mort n'a plus d'importance. Dans la terreur, les individus meurent et c'est insignifiant. C'est, dit Hegel dans une phrase célèbre, la mort la plus froide, la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou boire une gorgée d'eau. [...] La mort n'est que le point vide de cette liberté, la manifestation de ce fait qu'une liberté est encore abstraite, idéale (littéraire), indigence et platitude. (PF, 310)

Cette condition est identique à celle de la « *vita nuda* » qui, selon Agamben désigne la vie qui peut être tuée sans répercussions légales. La mort qui se trouve

---

<sup>768</sup> Hannah Arendt : *On Revolution*, (1962), Penguin Classics, 1990

perpétrée par la souveraineté révolutionnaire est à la fois essentielle et « sans importance », parce qu'elle désigne « le point vide » de la liberté absolue (PF, 310)

Cet aspect jette un éclairage particulier sur le choix de Sade comme « l'écrivain par excellence » : car celui-ci est l'aristocrate qui écrit et qui a senti vivement que « la souveraineté était dans la mort, que la liberté était dans la mort ». (PF, 311) Mais alors la question qui se pose est si ce moment révolutionnaire, que J. Hyppolite (dont le commentaire est cité par Blanchot) qualifie de « régime totalitaire dans le sens littéral du terme », <sup>769</sup> et dont Sade constitue le symbole, peut se convertir, comme voudrait Hegel, en « absolue positivité » (PHG, op. cit., 140), en « esprit moral ». La tyrannie est parfaitement justifiable par Hegel dans la mesure où elle est exercée par l'Etat et en vue de sa conservation, pour endiguer les explosions anarchiques de la foule. La politique hégélienne est celle dans laquelle la Terreur est suivie jusqu'au point de fracture historique qui engendre une nouvelle figure de l'Esprit dont le fondement est cette fois-ci pleinement révélé : la violence souveraine qui se pose devant l'individu en le niant. A l'opposé, la solution de Bataille, qui suppose le retour au moment pré-étatique de l'odyssée de la conscience, ne signifie rien de plus qu'une retombée dans l'abstraction primordiale. Autrement, dit, il n'y aurait pas de négation ou de neutralisation de la violence que seulement l'assomption, la relève historique déterminée, incarnée dans la concrétude (universelle, *Allgemeinheit*) de l'Etat. Et pourtant, la philosophie bureaucratique de Hegel compose de plein droit avec le moment totalitaire et, dans le sens le plus propre, porte toujours la Terreur en son sein. L'enjeu des analyses de Blanchot est de trouver, par delà de la machine rhétorique et de celle terroriste, une troisième figure qui ne soit pas celle de la totalité hégélienne. Cette poétique comporte aussi une dimension historique qui, se fondant sur l'analogie établie par Paulhan entre le cliché et la démocratie, la terreur et la révolution, annonce un nouveau partage communautaire. Cette poétique vient au jour, par exemple, dans les descriptions de Ponge qui arrive à la fin de l'histoire pour accomplir l'alliance entre la parole et la chose :

De vrai, les descriptions de Ponge commencent au moment supposé où, le monde étant accompli, l'histoire achevée, la nature presque rendue humaine,

---

<sup>769</sup> Jean Hyppolite : « Signification de la Révolution française dans le Phénoménologie de Hegel », dans *La Revue philosophique*, t. 128, 1939, p. 348

la parole vient au-devant de la chose et la chose apprend à parler. Ponge surprend ce moment pathétique où se rencontrent, sur la lisière du monde, l'existence encore muette et cette parole, on le sait meurtrière de l'existence. (PF, 323)

Mais cette parole n'est pas celle du savoir, du discours conciliateur et elle introduit dans l'économie de l'Etat universel dans lequel s'est achevé la transformation de la nature en discours, un déplacement ambigu, un point d'instabilité: étant donné que la totalisation qu'elle opère reste fictive, la littérature demeure « étrangère à toute vraie culture, car la culture c'est le travail d'un homme se transformant peu à peu dans le temps, et non la jouissance immédiate d'une transformation fictive ». «La littérature est le langage qui se fait ambiguïté » (PF, 328) et c'est cette équivoque qui en fait une instance métapolitique. En même temps, l'ontologie de l'œuvre se transpose, chez Blanchot, sur le plan de l'intervention publique, passage qui lui permet d'envisager une alternative aux deux figures qui s'affrontent à partir des années 1950 sur la scène intellectuelle : celle de l'intellectuel critique, et celle de l'esthète désengagé. L'esthétique de l'ambiguïté a aussi le rôle de légitimer un nouveau mode d'intervention publique qui soit dissocié du modèle sartrien de l'écrivain total. Si celui-ci est devenu dominant dans l'après-guerre, c'est parce qu'il participe du mouvement de surpolitisation et de polarisation du champ intellectuel qui prolonge une tendance confirmée pendant l'Occupation. Mais, en renvoyant dos-à-dos la Terreur et la Rhétorique, Blanchot refuse à la fois l'éthique de l'engagement et les formes politiques homologuées dans les années 1950 : la démocratie libérale et la révolution communiste.

## VII.3. L'utopie de l'écriture : de Mallarmé à Heidegger

L'analogie sérielle entre l'écriture, le droit à la mort et la révolution constitue un des labels les plus persistants lorsqu'il s'agit d'identifier le propre du « blanchotisme ». Ce rapport constitue un des piliers de son esthétique, à titre d'égalité avec la distinction entre le langage courant et celui « essentiel ». Par exemple, lorsqu'il rappelle les lieux communs du modernisme, Fredric Jameson<sup>770</sup> cite Blanchot comme l'exposant le plus intransigeant de l'autonomisation du langage littéraire qui conquiert son propre domaine - il est vrai, utopique- à l'intérieur de l'ancienne distinction entre langages aristocratiques, bourgeois, populaires. La revendication utopique de l'écriture comme rapport essentiel, sacramental, à l'Etre et au monde, en divorce avec la vulgarité de la parole journalistique ou marchande, constitue un des apports fondamentaux de l'œuvre de Mallarmé au modernisme. En même temps, cette œuvre constitue une mise en abîme allégorique des conditions de sa production, ainsi qu'en forme détournée de la politisation de l'art (ce que Rancière appelle la « politique de la sirène »).

Pour Blanchot, Mallarmé est le parangon de l'écrivain qui nie la chose afin de créer un monde autonome, d'un langage qui détient sa propre épaisseur sensible. Pourtant, en tant que poète du langage,<sup>771</sup> il n'ouvre pas le voie de l'inclusion « au papier subtil du volume [...] du bois intrinsèque et dense des arbres »,<sup>772</sup> mais plutôt à une forme de neutralisation où les mots « par leur mobilité, leur capacité de suspens, tentent de se volatiliser, de s'éteindre eux-mêmes derrière la 'réciprocité des leurs feux' » (PF 71)

---

<sup>770</sup> F. Jameson: *A Singular Modernity*, Essay on the Ontology of the Present. New York: Verso, 2002

<sup>771</sup> Blanchot affirme que « nul poète n'a plus fortement senti que tout poème [...] était nécessairement engagé dans la création du langage poétique et peut-être de tout langage » (PF, 37).

<sup>772</sup> Stéphane Mallarmé : *Œuvres complètes*, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 366

Mais, d'autre part, si les références de Blanchot à Mallarmé souffrent d'une certaine abstraction, c'est parce que l'auteur du *Livre à venir* entend prendre ses distances par rapport à la tentative mytho-politique du poète, qui reste une potentialité constante de cette œuvre.<sup>773</sup> Cette métapolitique serait exprimée, comme le montre J. Rancière, dans le projet de « bâtir une communauté nouvelle » sur les ruines du système représentatif, achevant de la sorte le programme du romantisme allemand qui était celui « créer pour le peuple, sur la base de la philosophie nouvelle, qui intériorise et radicalise la révolution politique, une religion et une mythologie ».<sup>774</sup> Il est vrai que, d'autre part, chez Mallarmé le symbole et le mythe se déplacent dans la direction de l'allégorie ; mais il reste qu'il y a bien des analogies entre l'œuvre d'art intégrale prônée par Wagner et l'imaginaire du Livre total chez le poète français.

La question de ce rapport ne saurait être éludée, car on peut bien identifier chez Mallarmé une référence constante à l'idée de la célébration eucharistique du peuple qui, au-delà de Wagner, renoue avec la doctrine spéculative de l'art. On se rappelle que les jeunes romantiques préconisaient l'avènement d'une nouvelle mythologie communautaire sous la forme de l'« Idée » sensible.<sup>775</sup> Mais, comme nous en prévient Mallarmé lui-même dans « Richard Wagner. Rêverie d'un poète français », <sup>776</sup> cette relation reste marquée par une ambiguïté constitutive, qui ne saurait cependant nous faire oublier l'importance accordée par le « poète » au Mystère et à la Musique dans les Lettres. Et ce n'est pas le compositeur qui retient l'attention de Mallarmé, mais « le mage et le champion d'un art total »<sup>777</sup> qui aurait réalisé, aux dires de ses thuriféraires, le théâtre dont rêvait l'auteur de l'Hérodiade. Mallarmé ne saurait mépriser ce rêve collectif d'un « singulier bonheur, neuf

---

<sup>773</sup> Comme le montre Bertrand Marchal : *La Religion de Mallarmé, poésie mythologie et religion*, Corti, 1989

<sup>774</sup> J. Rancière : *Mallarmé, politique de la sirène*, Hachette, 2006, p. 55

<sup>775</sup> V. le « Plus ancien programme de l'idéalisme allemand », P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy : *L'Absolu littéraire*, Le Seuil, 1978, p. 53.

<sup>776</sup> S. Mallarmé : *Œuvres complètes*, II, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003, p.157. Mallarmé rédige cet article à la demande du wagnérien E. Dujardin, alors qu'il n'avait, à cette date, rien vu des opéras du maître de Bayreuth. D'après B. Marchal, *La Religion de Mallarmé*, op. cit., p. 171, Mallarmé devait y voir moins un musicien qu'un fondateur de religion.

<sup>777</sup> B. Marchal : *La religion de Mallarmé*, op. cit. p. 172.



et barbare » qui ne serait rien d'autre que « le secret représenté des origines », mais il ne manque pas d'y prendre ses distances : « Tout se retrempe au ruisseau primitif : pas jusqu'à la source ». (Ibid.) Si Wagner met en scène, devant la communauté rassemblée, le mythe de ses origines, « l'esprit français » que convoque Mallarmé « répugne, en cela d'accord avec l'Art dans son intégrité [...] à la Légende. » Car cette « orchestration, de qui, tout à l'heure, sortit l'évidence du dieu, ne synthétise jamais autre chose que les délicatesses et les magnificences, immortelles, innées, qui sont à l'insu de tous dans le concours d'une muette assistance. Voilà pourquoi, Génie ! moi, l'humble qu'une logique éternelle asservit, je souffre et me reproche [...] de ne pas faire nombre avec ceux qui [...] vont droit à l'édifice de ton Art... » (Ibid.)

Comme le montre aussi J. Rancière « [c]'est de cette incorporation mythique et collective du simulacre qu'il faut préserver le poème à venir. [...] ce qui met l'or du poème hors de portée des hommes de la fabrication est aussi ce qui oblige à différer indéfiniment le poème, ce qui le met à distance de lui-même ».<sup>778</sup> La poétique anti-représentationnelle de Mallarmé, bien que fascinée par la communion de l'Un (le Livre) la mettrait incessamment à distance, en opérant une sorte de sublimation, in extremis, de la fascination du sacré. Cependant, on peut se demander si J. Rancière n'interprète pas un peu trop charitablement l'œuvre de Mallarmé lorsqu'il soutient que le poète français « fait du livre qui en serait le lieu, et du coup de dés qui en serait l'opérateur, des mythes, nécessaires à l'acte poétique, mais que cet acte lui-même ne cesse de récuser. » (Ibid.) Car Mallarmé ne semble avoir jamais abandonné l'espoir « d'achever la transposition, au Livre, de la symphonie » en dépassant de la sorte la visée de l'œuvre musicale elle-même :

... car ce n'est pas de sonorités élémentaires par les cuivres, les cordes, les bois, indéniablement mais de l'intellectuelle parole à son apogée que doit avec plénitude et évidence, résulter, en tant que l'ensemble des rapports existant dans tout, la Musique.<sup>779</sup>

Or, il est symptomatique que, bien qu'il lui dédie de nombreux textes, Blanchot ne s'attarde que très peu sur les textes proprement poétiques de Mallarmé, mais il préfère

---

<sup>778</sup> J. Rancière : *Politique de la littérature*, Galilée, 2007, p.110.

<sup>779</sup> Stéphane Mallarmé : « Crise de vers », OC II, p. 212.

plutôt en évoquer l'« expérience » impersonnelle et le rapport entre mort et écriture. Ce n'est que dans la lecture blanchotienne de Mallarmé que la poétique de ce dernier rompt de manière résolue avec la doctrine de l'Absolu littéraire et qu'elle devient une « poétique révolutionnaire de la justice qui tranche dans le cours de l'histoire, décapite les rois et refuse que le peuple se célèbre à leur place comme corps réel ». C'est toujours dans cette lecture que l'acte littéraire devient « strictement allégorique » en faisant reculer « toute incarnation de la puissance anonyme ».<sup>780</sup> Selon Blanchot, les signes annonciateurs du ce tournant peuvent être lus par exemple dans la crise mallarméenne de 1865-66, crise déclenchée par l'expérience du langage qui accompagne la rédaction du poème de la désincarnation-« L'Hérodiade »- et qui lui fait découvrir le néant : « Malheureusement, en creusant le vers à ce point j'ai rencontré [...] le Néant »<sup>781</sup> Cette négativité creuse de l'intérieur le projet communautaire aussi bien qu'elle finctionnalise le rêve mallarméen du Livre, qui reste inachevable (« on l'arrête juste avant »).

Par conséquent, chez Blanchot l'« écriture » n'est pas un concept purement soustractif, mais elle ouvre la voie d'accès à une origine non-négative, qui, d'un livre à l'autre, prend des noms tels 'l'autre nuit', 'le Dehors', 'le Neutre'. Dans l'écriture vient au jour un deuxième versant du langage qui dédouble le monde et produit ce que Blanchot appelle de « l'existence sans l'être » (PF, p. 317), par un mouvement de négation sans fin qui se traduit sur le plan anthropologique comme impossibilité de mourir.<sup>782</sup> L'« il y a » lévinassien neutre n'est donc pas atteint à la suite d'une négation qui ramène le langage au silence et l'être au néant, mais il est indiqué dans la rumeur originelle d'une parole ressassante, anonyme, celle-là même qui traverse les récits de Beckett, L. R. des Forêts ou Duras. Et c'est la tâche de l'écrivain d'entrer en rapport avec cette « parole vide de commandement » « effrayant[e] et menteu[se] » (LV, p.268). « Effrayante » en effet, dans le sens de ce avec quoi on ne peut frayer,<sup>783</sup> de sorte que ce rapport exigé à l'écrivain ne saurait être que « cette intimité de l'absence de rapport » (EI, p. 612). Ce que cette formule veut dire peut être compris à partir du « Phèdre » de Platon où Socrate rejette non

---

<sup>780</sup> J. Rancière : *Mallarmé*, Op. cit., p. 76

<sup>781</sup> S. Mallarmé : « Lettre à Cazalis », 28 avril 1866, in Op. cit., p. 347

<sup>782</sup> A.-L. Schulte-Nordholt: *Maurice Blanchot. L'écriture comme expérience du dehors*, Rodopi, 1995, p. 55

<sup>783</sup> Françoise Colin : *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Gallimard, 1986, p. 67

seulement l'écriture mais aussi, nous dit Blanchot, « un autre langage impersonnel, la parole pure qui donne entente au sacré ». (BL, p. 52).

C'est cette grille lecture que Blanchot transmettra à Derrida qui ne s'y intéresse que dans la mesure où il peut y trouver (par son intermédiaire) une désontologisation de l'écriture en tant que renvoi autoréflexif qui subvertit le modèle platonicien et la « simplicité » du rapport à la mort.<sup>784</sup>

Cette référence est fondamentale pour la déconstruction dès *L'Introduction à « l'Origine de la géométrie »* de Husserl,<sup>785</sup> et *La Voix et le phénomène* (1967) qui sont les premiers essais de Derrida où se pose le point, « juridiquement décisif » (*Positions*, p. 13-14), du privilège de la voix et de l'écriture phonétique dans l'histoire de l'Occident. Dès 1962 l'agenda derridien semble déjà clair, et son choix de lire précisément un texte comme *l'Origine de la géométrie* s'avère stratégique. Le double point que Derrida veut établir en commentant les recherches husserliennes sur la possibilité idéale des objets géométriques, est que Husserl 1. reconnaît la nécessité de la fonction médiatrice du langage et que 2. le phénoménologue endosse le projet de la neutraliser, tout en se gardant de tirer les conséquences philosophiques qui s'imposeraient. L'interrogation husserlienne vise donc les conditions du passage de l'évidence égologique privée à l'idéalité universelle intersubjective.

Il s'agira donc d'une « question en retour » [Rückfrage] qui suppose bien, d'après Derrida, un envoi originaire, car c'est à partir d'un document écrit que se constitue, par un processus de réactivation donnant lieu à une communauté de lecture, la tradition scientifique. Mais ce qui intéresse Derrida est surtout que, dans *L'Origine*, l'expression linguistique et l'écriture en particulier restent incontournables, la science ne s'objectifiant que dans sa bibliographie.<sup>786</sup> La spatio-temporalité scripturale rend possible la (télé)communication sans allocution et constitue la virtualité de la lecture. En même

---

<sup>784</sup> J. Derrida : « La double séance », dans *La dissémination*, Seuil, 1972, p. 254

<sup>785</sup> J. Derrida : *Introduction à « l'Origine de la géométrie »* de Husserl, PUF, 1962

<sup>786</sup> Si Husserl est reconnu dans l'*OG*, pour avoir fait, selon Derrida, un premier pas vers une phénoménologie de l'écriture, celle-ci sera mise pourtant radicalement en doute par l'auteur *De la grammatologie*, qui ira jusqu'à la déclarer impossible. (Op.cit., p. 99)

temps, l'écriture conditionne l'idéalité pure de l'objet qu'elle met en rapport avec une subjectivité transcendante universelle.

Derrida reprend ici la correspondance blanchotienne entre l'espace littéraire et la « mort du sujet », car, explique-t-il, c'est « en virtualisant absolument le dialogue que l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet peut s'absenter. » (« IOG », p. 84) Ou bien, dans d'autres mots, « il manque encore à l'objet, pour être absolument idéal, d'être libéré de tout lien avec une subjectivité actuelle en général, donc de demeurer 'même si personne ne l'a effectué dans l'évidence'. » (Ibid.) L'écriture trace donc, dans la lecture de Derrida, une géographie du « champ transcendantal sans sujet », le seul où peut se dégager une pure historicité à l'abri de toute réduction empirique. En tant que relais de l'objectivité idéale, qui participe à la fois de la temporalité sensible et du transcendantal, l'écriture a part liée avec la mort.

En effet, «le champ de l'écriture a pour originalité de pouvoir se passer, dans son sens, de toute lecture actuelle en général» (« IOG », p.87), et il dépasse, comme on l'a déjà vu, la dichotomie sensible/intelligible. Mais cette réinjection de la possibilité de la mort dans le champ du sens trahit un infléchissement blanchotien que Derrida fait subir à la phénoménologie de Husserl. Pour celui-ci, la philosophie n'a pas à s'occuper de la mort car celle-ci appartient à la mondanéité et ne doit pas être comprise comme sens, mais comme « fait extrinsèque au mouvement de la temporalisation » (« IOG », p.150).

Chez Husserl l'historicité intrinsèque de la géométrie est produite par la réduction de l'oubli et de la mort, relégués du coup au domaine de la facticité historique. Alors que pour Husserl la mort n'a de sens que comme simple accident mondain, il n'en va pas de même pour la lecture derridienne qui, sous l'influence de Blanchot, se propose de déceler précisément « le sens transcendantal de la mort ». Evincer la mort est, montre Derrida, une dénégation typique de la phénoménologie qui ne s'intéresse qu'à la « permanence et à la présence virtuelle du sens ». (« IOG », p. 92) Au contraire, la tâche à laquelle s'attelle Derrida est de montrer, à l'encontre de Husserl, que l'oubli est une catégorie historique qui s'incarne dans le signe écrit puisque la lettre porte depuis toujours en elle la menace de la crise. Et cela parce que « le moment de la crise est toujours celui du signe ». (*La voix et le phénomène*, p. 91)

Subséquentement, l'écriture, telle que l'entend Derrida, est ce qui s'oppose le plus radicalement au rêve phénoménologique d'une univocité idéale et d'un langage parfaitement transparent et traduisible. En réponse au projet husserlien de réduire le langage à ses seuls éléments reproductibles, Derrida évoque la pratique joycienne, c'est-à-dire :

...l'équivoque généralisée d'une écriture qui ne traduit plus une langue dans une autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois [...], bref, une écriture qui, au lieu (...) de réduire, s'installe résolument dans le champ labyrinthique de la culture enchaînée par des équivoques.<sup>787</sup>

Or cette figure de l'écriture met en question le présupposé le plus enfoui de la phénoménologie, dont l'ultime instance juridique est la valeur de la présence. (*La voix et le phénomène*, p. 8) Et cela parce que, pour sauvegarder la pureté présence à soi de la conscience, Husserl doit placer la facticité de la conscience empirique sous l'aune de l'Idée kantienne qui garantit la possibilité d'une répétition identique des contenus noématiques. « La non-réalité de la Bedeutung, la non-réalité de l'objet idéal, la non-réalité de l'inclusion du sens ou du noème dans la conscience (...) donneront l'assurance que la présence de la conscience pourra indéfiniment être répétée. » (*La voix et le phénomène*, ibid.)

En effet, la seule possibilité pour l'expérience de se maintenir dans la présence est sa subsomption dans l'idéalité, au-delà du rapport empirique avec la mort. D'autre part, il semble que l'élément de l'expression qui peut le « mieux préserver à la fois la présence et l'idéalité (...) est la parole vivante, la spiritualité du souffle comme phonè... » (VP, p. 9). Mais, comme on l'a vu dans le cas de la constitution d'une tradition de la vérité (géométrique), l'idéalité suppose le véhicule de l'écriture, son itérabilité au delà de la mort. Comme le montre G. Bennington,

...l'itérabilité du signe en général, sans laquelle il n'y aurait pas d'idéalité, implique - par son indifférence à ce que je sois vivant ou mort - la finitude

---

<sup>787</sup> J. Derrida: *Introduction à l'Origine de la géométrie*, op. cit., p. 104-5

de tout sujet ou conscience, et la possibilité originaire de la représentation et de la fiction...<sup>788</sup>

Selon Derrida, l'essence du graphème est toujours testamentaire et a pour corollaire l'absence de la chose ou du référent de même que la mort possible du sujet. Mais cette problématique de la corrélation impossible entre le sujet comme présence et l'accès au Réel par l'écriture reprend les termes du débat entre Blanchot et Heidegger.

D'une part, l'articulation fondamentale de la mort et de l'écriture a, chez Blanchot, une résonnance heideggérienne, dans la mesure où elle met en question la possibilité de la communauté : d'après Heidegger, on ne saurait concevoir une communauté du mourir, car « nul ne peut prendre son mourir à autrui ». <sup>789</sup> La mort dissout originairement le *Mitsein* qui ne s'effectue qu'au niveau de la compréhension ; mais, à partir de 1933-34, Heidegger découvre la pertinence de l'art dans l'effectuation du peuple (Volk). L'archi-historicité du fait poétique devient un des thèmes fondamentaux de cette pensée qui réactualise la notion romantique d'un muthos qui constituant un succédané de religion civile.

La quête d'une mythologie allemande qui renvoie à une représentation tragique dans laquelle la *polis* est rendue à elle-même est un lieu commun révolutionnaire-conservateur ; pourtant, chez Heidegger, ce n'est pas la liturgie wagnérienne qui l'emporte, mais une ontologie dans laquelle la poésie est appelée à jouer le rôle d'une ouverture du monde et de la Cité. Le modèle en est le temple grec qui enclot un dieu dans une terre et qui pose (Aufstellung) la destination d'un peuple, en lui révélant son lieu natal. Le «fictionnement» poétique de la communauté relie, dans un triangle essentiel, l'art, le substrat ethnique<sup>790</sup> et la dimension d'une éthique guerrière et sacrificielle,

---

<sup>788</sup> G. Bennington: *Derridabase*, Seuil, 1991, p. 69

<sup>789</sup> Martin Heidegger : *Etre et temps*, §47, trad. Martineau, Authentica, 1985, p. 177

<sup>790</sup> M. Heidegger : « Discours de rectorat » in *Ecrits politiques*, Gallimard, 1995, p. 104 : «Et le monde spirituel du peuple n'est pas l'étage surajouté d'une culture, pas plus que l'arsenal des connaissances et des valeurs employables. C'est au contraire la puissance de la mise à l'épreuve la plus profonde des forces qui lient un peuple à sa terre et à son sang, comme puissance du plus intime éveil et du plus extrême ébranlement de son Dasein. Seul un monde spirituel est garant pour le peuple et sa grandeur.»

comme dans un « Discours sur 'Retour' de Hölderlin » (1943).<sup>791</sup> Ce texte thématise « l'alliance » entre « les fils du pays » sacrifiés pour la patrie et le poète : « Leur sacrifice accueille en soi l'appel que le poète adresse aux préférés en la patrie pour que le trésor réservé puisse demeurer tel ». (Ibid.)

La véritable poésie, notamment celle de Hölderlin, est investie de la fonction destinale de résister au saccage planétaire de la technique. Sur le plan de la théorie de la représentation, Heidegger met radicalement en question, en les identifiant avec la logique du nihilisme, l'héritage cartésien et, implicitement, l'idéologie esthétique qui le domine. Le nihil de l'esthétique est compris selon lui dans la subjectivation, inaugurée par la conception du cogito, de la totalité des étants. La modernité, selon Heidegger, est arrivée à proclamer la souveraineté du sujet suite à une mutation radicale du concept de « *hypokeimenon* » qui désigne originairement le fondement putatif des étants. Avec la révolution épistémologique opérée par Descartes, le *sub-jectum*, le « *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* » s'identifie à l'égoïté et assume une position souveraine ce qui implique aussi le fait que l'expérience devient la véritable mesure de toutes choses. Aussi, cette subjectivation se trouve à la base de la conception esthétique qui, à partir du platonisme, conçoit l'œuvre d'art comme objet d'une expérience sensible (*aisthesis*)<sup>792</sup> qui constitue à elle seule l'autorité ultime.

Car la révolution cartésienne bouleverse profondément les habitudes épistémologiques en ce qu'elle pose une conception de la vérité dépendante d'un mode de *cogitare / percipere* qui s'assure et d'empare de l'objet en tant que *Vorgestelltes* (ce qui est représenté), c'est-à-dire aussi comme « être-à-portée-de-la main ». <sup>793</sup> Comme on peut lire déjà dans *Etre et temps*, « Descartes a renforcé l'opinion selon laquelle la connaissance ontique supposée la plus rigoureuse d'un étant serait aussi l'accès possible à

---

<sup>791</sup> M. Heidegger : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, 1951, trad. fr. *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1962

<sup>792</sup> M. Heidegger : « Der Ursprung des Kunstwerkes », (1935-36) in *Holzwege*, GA, 5, trad. fr. « L'Origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1950, p. 90

<sup>793</sup> M. Heidegger : *Nietzsche*, II, op. cit. p. 122.

l'être primaire de l'étant découvert en une telle connaissance. »<sup>794</sup> De manière encore plus profonde, ce monde se montre animé par la volonté de puissance. Mais ici s'imposent deux précisions : d'abord, Heidegger met en cause toute la pensée de la représentation mise en place dans les temps modernes. C'est sans doute une des raisons principales pour laquelle sa pensée a bénéficié d'un accueil plutôt favorable dans certains cercles avant-gardistes, bien que l'orientation générale de cette pensée y fût étrangère.

Pour Heidegger, le cogito cartésien signifie non seulement que je suis, j'existe, en tant que je me représente à moi-même, mais que mon acte de représenter « décide de la présence de toute chose représentée ». <sup>795</sup> Dans *Introduction à la métaphysique*, Heidegger parle de l'unité sous-jacente, et oubliée par les Modernes, de l'être de la l'apparence (« Schein »), connivence lisible encore dans les deux sens du terme, lié à l'illusion mais aussi à la lumière, à la luisance de l'être qui fait sortir de la latence.<sup>796</sup> Les Grecs, loin de

---

<sup>794</sup> *Etre et temps*, trad. Martineau, Authentica, 1985, par. 21, p. 91.. Selon Heidegger, la *libido potestas* qui, en se dissimulant derrière le projet épistémologique cartésien, distingue la technique moderne du mode de production comme dévoilement (« Entbergen ») propre à la poïésis antique. Car, pour les Grecs, la production désignait très généralement le fait d'une arrivée dans la présence, c'est-à-dire le fait d'amener quelque chose d'un état caché (Verborgen) à un état non-caché. Dans ce sens la *poiésis* est encore pour Platon « tout faire-venir qui passe et s'avance du non-présent dans la présence » et désigne aussi bien la possibilité d'une fleur de s'ouvrir dans la floraison que le façonnement d'une coupe par l'artisan. La *techné* antique n'est donc pas seulement un « faire » mais elle entretient des rapports et avec les beaux-arts et avec l'épistémé, donc avec la vérité comme dévoilement (aletheiein). Or, la technique moderne, fondée sur les sciences dites « exactes », est contrôlée par un type de dévoilement qui n'est rien d'autre qu'une pro-vocation (« Herausfordern ») adressée à la nature de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée. Cette « énergie », mot qui chez les Grecs (Aristote) désignait éminemment la « présence » qui perdure (*energeia*) a fini par être interprétée comme *actus*, résultat d'une *operatio*, inscrite dans le système causal des conséquences. Désormais, le réel ne peut se montrer que sous l'apparence de l'objet (« Gegen-stand ») soumis à la représentation d'un sujet et, en tant que somme calculable de forces, prêt pour la manipulation technique. La théorie scientifique n'est plus la contemplation (« théa-horào ») mais arraisonement (« Gestell ») qui poursuit la nature en lui demandant des comptes. Selon Heidegger, avec la révolution scientifique inaugurée au XVIIe siècle par Descartes et continuée par Leibniz, le monde devient objet de la représentation étant à la fois réduit au moi et soumis au *principium reddendae rationis*.

<sup>795</sup> M. Heidegger : *Nietzsche*, II, op. cit. p. 131, 134 : « La représentation est devenue par elle-même instauration et détermination de l'essence de la vérité et de l'être. »

<sup>796</sup> M. Heidegger : *Introduction à la métaphysique*, op. cit. p. 114.



reléguer l'apparence dans le domaine du 'subjectif' trompeur, se livrent à un combat incessant pour arracher l'être à l'étant sur la toile de fond d'une apparence qui guette de partout. « Ce n'est que dans la sophistique et chez Platon que l'apparence est déclarée trompeuse et comme telle, abaissée. Du même coup, l'être est élevé, comme *idea*, en un lieu suprasensible. » (Ibid.) La sortie de l'horizon de la technique ne peut se produire qu'à condition de risquer « plus que l'être de l'étant ».

Cela veut dire qu'il faudrait risquer «l'enceinte de l'être», le langage. Car « la langue est la dimension initiale à l'intérieur de laquelle l'être-homme peut alors seulement correspondre à l'être et à son exigence... »<sup>797</sup> Contre la communication centrée sur la la transmission univoque, codée dans la forme abstraite de l'écriture, le philosophe convoque le « dire » transmis par la tradition, dont les Poètes sont les dépositaires par excellence. Sauver la langue qui garde une relation avec la totalité du monde, c'est bien cela la missions des aèdes. Si, comme le montre bien J.-P. Sérís, les considérations de Heidegger sur la technique n'ont rien d'innovateur, le recours à l'art est tout aussi conventionnel et fait partie d'une stratégie éthérée, qui se place trop en surplomb pour avoir une véritable pertinence pour les questions de la production, et de la consommation, de l'écologie et du travail.<sup>798</sup> Car, pour Heidegger, comme pour les Romantiques, « la transmission de la langue compte plus que la communication par la parole » (ibid.) et le philosophe voit dans l'information une menace non tellement à l'adresse des libertés qu'à l'adresse de la poésie et des poètes.

Or, cette poétique de sauvetage ne saurait disloquer la raison instrumentale qu'après avoir contrecarré le conditionnement esthétique, son véritable concurrent. S'il fallait en croire Heidegger, l'esthétique moderne apparaît au XVIIIe siècle<sup>799</sup> en tant que résultat d'une division du travail qui rend caduque l'ancienne philosophie de l'art selon

---

<sup>797</sup> Ibid. p. 313

<sup>798</sup> Jean-Pierre Sérís : *La technique*, PUF, 1994, p. 302

<sup>799</sup> Bien qu'il s'agisse d'un processus entamé par Platon et Aristote. Le grand art hellénique (pré-socratique) n'avait aucun correspondant notionnel, nous informe Heidegger. « Par bonheur, les Grecs n'avaient pas d'expériences vécues, en revanche ils étaient doués d'un savoir [si] clair (...) [qu'] ils n'avaient besoin d'aucune esthétique. » (*Nietzsche*, I, p. 81) Ce n'est qu'après Platon et Aristote que les Grecs disposent d'une distinction comme celle entre « hylé » et « morphé » et qu'ils commencent à entendre par « technè » l'art et non plus le savoir.

laquelle celui-ci avait quelque chose à dire sur la vérité et l'éthique.<sup>800</sup> Après la révolution cartésienne, l'art ne doit plus nous enseigner comment vivre mais il est censé uniquement nous fournir la somme d'expériences affectives (« aisthesis »). Condition qui, une fois remplie, rend impossible le « grand art », celui qui a pour tâche historique de rendre manifeste ce que l'être des choses est dans sa totalité. Dans le post-scriptum de « L'origine de l'œuvre d'art » Heidegger affirme que si l'expérience devient aussi l'autorité ultime qui régit aussi bien la réception que la création de l'art est-elle bien aussi l'élément dans lequel celui-ci perd sa vie.<sup>801</sup>

L'esthétique qui mène à la fin de l'art et la technique qui s'inscrit dans l'horizon du pouvoir sont contrebalancées par l'« utopie compensatrice »<sup>802</sup> de la *Dichtung* qui inscrit la doctrine heideggérienne dans la tradition de l'Absolu littéraire.<sup>803</sup> Ainsi, pour

---

<sup>800</sup> Cette perspective est aussi partiellement celle de J. Habermas. Selon l'auteur du *Discours philosophique de la modernité*, la naissance de l'esthétique au XVIII<sup>e</sup> siècle est liée à la dissociation de la rationalité en sphères autonomes et spécialisées. C'est à la suite de cet effritement qu'apparaissent les disciplines de la politique, de l'éthique et de l'art qui trouvent une logique et une légitimation interne.

<sup>801</sup> « Der Ursprung des Kunstwerkes », (1935-36) in *Holzwege*, GA, 5, p. 67 « Die Ästhetik nimmt das Kunstwerk als einen Gegenstand [...] Die Art, wie der Mensch die Kunst erlebt, soll über ihr Wesen Aufschluss geben. Das Erlebnis ist nicht nur für den Kunstgenuß, sondern ebenso für das Kunstschaffen die massgebende Quelle. Alle ist Erlebnis. Doch vielleicht ist das Erlebnis das Element, in dem die Kunst stirbt. « Une note (de 1960) met en relation rôle de l'expérience avec la logique de l'invention et avec le vide et l'imprécision du « symbolique »: « Rückt die moderne Kunst aus dem Erlebnis-haften heraus? Oder wechselt nur das, was erlebt wird, so freilich, dass jetzt das Erleben noch subjectiver wird als bisher? Das Erlebte wird jetzt (...) das Wie des Machens und Erfindens. Informal und die entsprechende Unbestimmtheit und Leere des Symbolischen, das selber noch Metaphysik bleibt. Das Erlebnis des Ich als Gesellschaft ».

<sup>802</sup> J'emprunte à Ruth Levitas la distinction entre une utopie critique et une « mauvaise utopie » compensatrice en réactivant une tradition antimoderne qui oppose la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft* et qui se rapproche de logique fasciste du mythe (v. R. Levitas : *The Concept of Utopia*, Syracuse, 1990, p.180)

<sup>803</sup> Étudiée en France par Tzvetan Todorov : *Théories du symbole*, par J.-L. Nancy et Ph. Lacoue-Labarthe : *L'Absolu littéraire*, et par Jean-Marie Schaeffer dans quelques études séminales comme : *Les Célibataires de l'Art. Pour une esthétique sans mythes*, Paris, Gallimard, 1996, *L'art de l'âge moderne*. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours, Gallimard, coll. « Essais », 1992, *La naissance de la littérature. La théorie esthétique du romantisme allemand*, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1983, « Esthétique spéculative et hypothèses sur la réflexivité en art », in Jean Bessière et Manfred Schmeling

Heidegger, la singularité de l'art constitue, paradoxalement, une sorte de garde-fou contre son esthétisation. De manière analogue, on a pu établir une relation entre la doctrine de Heidegger et les tentatives de l'avant-garde de repenser les rapports du pouvoir dans leur relation avec le paradigme techniciste.<sup>804</sup> Les lectures engagées par Heidegger dès les années 1930, qui interrogent l'arraisonement technique du monde et la volonté de puissance nietzschéenne, en font une des références privilégiées de ceux qui se proposent d'envisager l'œuvre d'art comme événement qui détourne la logique productiviste du pouvoir.

Ainsi on peut distinguer, dans un premier camp, les critiques qui soutiennent que, par exemple, si certains poètes se sont empressés à adopter le « langage Heidegger » ce n'est pas seulement parce que des poncifs comme l'habitation « en poète », ou le ventriloquisme de l'Etre fonctionnent comme autant d'étiquettes symboliques, qui permettent de faire l'économie d'une interrogation plus circonscrite du pouvoir actuel de la littérature. Mais c'est plutôt parce que la mise à jour heideggérienne de la théorie spéculative de l'art, dans tous ses aspects essentiels (qui vont du jargon de l'authenticité au pessimisme culturel) leur semble ouvrir un espace d'où la littérature puisse s'ériger en instance oppositionnelle. Un tel présupposé est à l'œuvre dans plusieurs tentatives de récupération du contenu critique des lectures de Heidegger, surtout dans la perspective d'un renouveau de l'avant-garde.

Ainsi, Timothy Clark soutient dans son étude sur « la poétique de la singularité », que la contribution heideggérienne doit être dissociée de son aura réactionnaire et mythique et peut servir d'arme contre le culturalisme ambiant.<sup>805</sup>

---

(dir.), *Littérature, modernité, réflexivité*, Honoré Champion, 2002, p. 15-27 et « La religion de l'art : un paradigme philosophique de la modernité », in *Revue germanique internationale*, nr. 2, 1994

<sup>804</sup> Krzysztof Ziarek : « The Turn of Art: The Avant-Garde and Power in New Literary History », Vol. 33, No. 1, *Reconsiderations of Literary Theory*, Literary History, 2002, pp. 89-107

<sup>805</sup> T. Clark: *The Poetics of Singularity. The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the Late Gadamer*, Edinburgh U.P., 2005, p. 32. Dans ce sens, l'interprétation des textes heideggeriens reste encore à faire: «The unfinished business here lies firstly in what Heidegger argues to be the singularity of the poetic...» Dans le même sens, on a pu soutenir que les réflexions de Heidegger sur la singularité poétique, sa critique de la production (« machen ») dans son rapport avec le pouvoir (« Macht ») ainsi que sa théorisation du délaissement en conjonction avec l'exigence de la liberté<sup>805</sup>

La fonction rédemptrice de la Poème<sup>806</sup> est associée au sur-investissement de celui-ci qui devient synonyme de l'œuvre l'art véritable, comme lieu où advient la vérité de l'étant comme tel. Le poème essentiel est aussi l'expression privilégiée de la langue et, par conséquent, d'un peuple particulier. Le caractère archi-originaire du Poème fait de celui-ci la condition<sup>807</sup> du langage et il correspond d'une certaine manière à la tâche de la Pensée. Dans un passage célèbre de « Qu'est-ce que la métaphysique », <sup>808</sup> Heidegger affirme que si « la pensée, obéissant à la voix de l'Etre, cherche pour celui-ci la parole à partir de laquelle la vérité de l'Etre vient au langage », « d'une même origine est le nommer du poète », car si « le penseur dit l'Etre », « le poète nomme le Sacré ».

Les rapports de Blanchot avec Heidegger sont compliqués, étant en plus surdéterminés par la question de l'engagement à l'extrême droite des deux auteurs.<sup>809</sup> En

---

appartiennent à une logique qui, menée à ses dernières conséquences, ne saurait que défaire les liens identitaires nationalistes qui informent les lectures poétiques consacrées à Hölderlin ou à Trakl.

<sup>806</sup> Il faut distinguer cependant le Poème de la poésie ou d'une poésie. Pour Heidegger, la question qui se pose est de savoir « si l'art en tous ses modes, de l'architecture à la poésie, épuise vraiment l'essence du Poème ». (« L'Origine de l'œuvre d'art », op. cit., p. 60)

<sup>807</sup> M. Heidegger : « Hölderlin et l'essence de la poésie », dans *Approche de Hölderlin*, op. cit., p. 55

<sup>808</sup> M. Heidegger : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, Gallimard, 1990, p. 83

<sup>809</sup> Bien que Lévinas décèle chez Blanchot, dès 1959, une puissante remise en question du heideggérianisme ambiant, l'auteur de *L'Espace littéraire* est toutefois le seul Français, à part l'incontournable Beaufret, à participer, la même année, au *Festschrift* dédié à Heidegger. (M. Blanchot : « L'attente » in *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Neske, 1959, pp. 217-224) Or, s'il fallait en croire Blanchot, ce n'est qu'une année plus tard qu'il découvre, avec effroi, les discours du Rectorat dans lesquels Heidegger aurait « mis au service de Hitler le langage même de et l'écriture même par lesquels, en un grand moment de l'histoire de la pensée, nous avons été invités à l'interrogation désignée comme la plus haute, celle qui pouvait nous venir de l'Etre et du Temps. » (EI, p. 210) Ce n'est donc qu'au début de 1960 que Blanchot commence à prendre ses distances par rapport au langage heideggérien d'une manière moins teintée d'ambiguïté. Comme le montre aussi, dans un excellent article, Michael Holland (« 'A wound to thought' » in *Maurice Blanchot. The Demand of writing*, op.cit. p. 174-189), en 1958 Blanchot fait appel à Heidegger pour défendre Nietzsche non seulement contre la falsification nazie de son œuvre mais aussi bien contre celle philosophique, perpétrée par Jaspers et Lukàcs (. Aujourd'hui, semble dire Blanchot en 1958, Heidegger est le seul qui puisse produire une lecture adéquate de ce qu'on appelle à tort la *Hauptwerk* de Nietzsche et qui soit capable de s'opposer à la politicisation de celle-ci. Aucune mention n'est faite Mais en, 1969, lorsqu'il reprend « Nietzsche aujourd'hui » dans *l'Entretien infini*, dénonce la complicité de

même temps, toutes les étapes de l'heideggérianisme français<sup>810</sup> sont indissociablement liées au nom de Maurice Blanchot. Le contact de celui-ci avec *Sein und Zeit*, par l'entremise de Lévinas, s'est produit très tôt, peut-être même dès l'apparition de l'ouvrage. Car c'est en 1927 que Lévinas découvre avec étonnement le livre, et qu'il fait partager son enthousiasme à ses condisciples, « dont son ami Blanchot. »<sup>811</sup> Qui s'en souvient aussi, en évoquant rétrospectivement l'impression ineffaçable produite par cette découverte philosophique:

Grâce à Emmanuel Lévinas sans qui, dès 1927 ou 1928, je n'aurais pu commencer à entendre *Sein und Zeit*, c'est un véritable choc intellectuel que la lecture de ce livre provoqua en moi. Un événement de première grandeur venait de se produire: impossible de l'atténuer, même aujourd'hui, même dans mon souvenir.<sup>812</sup>

De ce choc intellectuel témoigneront plusieurs textes critiques, bien que les échos suscités par cette rencontre se fassent entendre plutôt dans le sous-texte de l'œuvre de Blanchot. Situation qui impose de distinguer entre, d'une part, les références explicites à Heidegger, qui sont, dans leur majorité, des prises de position idéologiquement chargées et, d'autre part, les clins d'œil aux thèses du Maître de Messkirch, qui, en vertu de leur présence massive, témoignent d'une influence profonde. Sur l'axe diachronique, on doit noter que l'attitude de Blanchot par rapport à l'auteur de *Sein und Zeit* est surdéterminée par la résurgence d'un passé qui, dans son cas comme dans celui de Heidegger, revient avec la force du refoulé. Ainsi, d'une part, Blanchot suit de près l'évolution de l'« affaire » concernant les preuves, de plus en plus accablantes, de l'allégeance au

---

cette pensée avec un régime totalitaire (EI, 208-210). Comme l'affirme aussi D. Janicaud, « c'est (...) en termes d'indécidabilité qu'on serait tenté de caractériser le travail d'écriture de Blanchot dans une relation complexe avec l'inspiration heideggérienne, de plus en plus remise en cause sous l'influence de Lévinas. »

<sup>810</sup> Retraces de manière exemplaire par Dominique Janicaud : *Heidegger en France*, deux volumes, Albin Michel, 2001. Voir aussi : Jean Beaufret : *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoël/Gonthier, Paris, 1971 et François Fédier : *Heidegger vu de France*, in *Regarder Voir*, Les Belles Lettres, Paris, 1995.

<sup>811</sup> Lescourret Anne-Marie: *Emmanuel Lévinas*, Flammarion, 1994, p. 74

<sup>812</sup> Blanchot, M.: Lettre à Catherine David, "Penser l'Apocalypse", in *Le Nouvel Observateur*, 22 janvier 1988

nazisme du philosophe allemand. Mais d'autre part, il est amené à se confronter à son propre passé, ce qui le conduit à effectuer un repliement stratégique par rapport à la « question- Heidegger ». Le nom de ce dernier apparaît dans les articles de Blanchot vers la fin des années 1930, dans un contexte singulièrement ambivalent. En effet, dans un compte rendu dédié à un livre de Denis de Rougemont, Blanchot, juge l'œuvre de Heidegger à l'emporte pièce, comme « produit de rebut de la philosophie allemande », <sup>813</sup> ce qui ne l'empêchera pas de saluer, une année plus tard, la « force créative » de cette pensée. L'expression que je viens de citer est tirée d'un compte rendu du roman sartrien *La Nausée*, dans lequel Blanchot estime que la philosophie de Heidegger est dans la position d'offrir un point de vue à partir duquel l'art peut contempler sa propre nécessité. <sup>814</sup> Cependant, le philosophe allemand n'est jamais cité dans *Faux Pas*, le premier volume critique de Blanchot, paru en 1943, sous l'Occupation, de sorte qu'on pourrait parler d'un véritable interdît qui frapperait le nom de Heidegger. Ainsi, lors de l'inclusion de l'article « La poésie de Mallarmé est-elle obscure ? » <sup>815</sup> dans *Faux Pas*, Blanchot efface la référence aux « phénoménologues » contemporains tout en gardant la présentation heideggérienne du langage comme fondation d'un monde. <sup>816</sup> Dans le même sens, on doit noter le fait que, malgré la présence de quelques enclaves dans lesquelles Blanchot parle le plus pur « langage-Heidegger », le nom du philosophe n'est cité qu'une seule fois dans les 173 articles publiés dans le *Journal des débats* (entre 1941 et 1944), cette unique occurrence étant d'ailleurs écartée du recueil *Faux Pas*. Occultation dont on ne peut que deviner les raisons. Il est cependant compréhensible qu'après l'Occupation, un antimunichois comme Blanchot évite de citer le nom de l'ancien recteur Heidegger. Mais ce lapsus peut indiquer aussi l'effet d'évidence que produisent chez Blanchot les thèses heideggériennes sur l'art. Les articles du *Journal des débats* nous feront ainsi assister à l'émergence d'une théorie critique qui, dans un premier moment, se borne à intégrer, sans distance aucune, les acquis de la phénoménologie heideggérienne.

---

<sup>813</sup> « Penser avec les mains, par Denis de Rougemont », *L'Insurgé*, nr. 3, 27 janvier 1937, p.5.

<sup>814</sup> « L'ébauche d'un roman », in *Aux Ecoutes*, 30 juillet 1938, p. 31.

<sup>815</sup> *Journal des débats*, 24 fév. 1942, p.3.

<sup>816</sup> Je dois cette remarque à Leslie Hill : *Blanchot. Extreme contemporary*, op.cit., p. 241. Selon Hill, Blanchot aurait aussi effacé le nom de Heidegger de l'essai sur Maître Eckhart, publié dans le *Journal des débats*, 4 nov. 1942, p.3 (repris dans FP, 31-6)

Préoccupé plutôt par l'assimilation de la doctrine, Blanchot se plaît à instrumentaliser ces données philosophiques dans ses lectures consacrées à quelques œuvres de son choix, dont celle de Mallarmé. A l'appui de cette thèse on pourrait citer le chapitre « Mallarmé et l'art du roman », <sup>817</sup> dans lequel Blanchot reprend littéralement, sans l'attribuer au philosophe, un argument typiquement heideggérien, qu'il met sur le compte du poète. En effet, lorsqu'il pose la question du rapport entre le langage et le monde chez Mallarmé, Blanchot introduit subrepticement la terminologie employée par Heidegger dans « L'Origine de l'œuvre d'art » (1935/36) et dans les premières lectures sur Hölderlin. La transition est presque imperceptible, car Blanchot spéculer sur quelques points communs à Mallarmé et à Heidegger (comme par exemple la distinction, déjà un peu galvaudée à l'époque, entre le langage courant- « l'universel reportage », le bavardage inauthentique - et celui, essentiel, de la littérature). Ainsi, Blanchot rappelle « l'évidence, à savoir que Mallarmé a conçu le langage [...] comme une puissance de transformation » et affirme que « les conséquences de cette pensée ont obligé [le poète] à aller très loin », c'est-à-dire à penser que « le langage est ce qui fonde la réalité humaine <sup>818</sup> et l'univers.

L'homme qui se révèle dans un dialogue où il trouve son événement fondamental, le monde qui se met en paroles par un acte qui est sa profonde origine, exprime la nature et la dignité du langage et « le langage, en réalité dispose de l'homme en ce qu'il lui garantit l'existence du monde et son existence dans le monde. Nommer les dieux, faire que l'univers devienne discours, cela seul fonde la réalité humaine... » (Ibid.) La confusion se poursuit lorsque, aux dires de Blanchot, « le poète » soutient que « notre réalité humaine est poétique en son fond » et que c'est « le discours qui la met à découvert ». Poésie et discours forment donc « un absolu dont le langage banal ne peut même apercevoir l'originalité. » C'est de cette manière que Blanchot arrive à greffer le discours heideggérien sur le projet du Livre propre à Mallarmé en les ramenant à la même tradition de la théorie spéculative de l'art.

---

<sup>817</sup> *Faux Pas*, pp. 189-196, article initialement paru dans le *Journal des débats*, 27 octobre 1943, p.3

<sup>818</sup> « La réalité humaine » est la traduction, proposée par Henri Corbin, du terme heideggérien « Dasein », dans M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, Gallimard, 1938.

Par conséquent, Blanchot se trouve un allié dans l'auteur de *Etre et temps*, la théorisation du la *Dichtung* comme antérieure également au langage courant et à la poésie au sens ordinaire lui permettant de repenser la dimension fondatrice de la littérature et de déplacer, par la suite, la notion traditionnelle de la mimésis. Mais Heidegger s'avère être un allié gênant, qui, loin de se limiter à composer avec le nazisme, a pris le parti de situer sa doctrine dans le sillage du « national-esthétisme », formule qui résume, selon Lacoue-Labarthe, l'essentiel de l'« idéologie allemande ».

Car, en effet, bien que Blanchot ne semble pas prêt à endosser la doctrine de Heidegger sur la tâche communautaire du poète, ou sur la *Dichtung* comme langage originaire d'un peuple historique (« *Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes* », en l'occurrence, le peuple allemand), il adopte le parti d'opérer plusieurs remaniements tacites de la doctrine heideggérienne plutôt que de se lancer sans une critique de principe. Par conséquent, si l'importance de l'intertexte heideggérien ne fait qu'augmenter à partir des années 1940, cette référence ne devient pas pour autant moins ambiguë. Trois ans après *Faux Pas*, dans « La Parole 'sacrée' de Hölderlin », <sup>819</sup> le nom de Heidegger réapparaît, et c'est n'est pas dans un contexte historiquement neutre. Car l'année 1946 est particulièrement noire pour le philosophe <sup>820</sup> dans la mesure où les forces

---

<sup>819</sup> Paru dans *Critique*, n°7, décembre 1946, p.579/596 repris dans *La Part du feu*, 1949, pp.115-132.

<sup>820</sup> Affirmation confirmée par Hugo Ott : *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Campus Verlag, 1988, p. 350. En 1946 Heidegger s'écroule moralement sous les diverses attaques concernant sa collaboration avec les nazis, et doit suivre même un traitement psychosomatique. Il s'agit notamment des philosophes comme Edgar Morin, comme Jean Beaufret, destinataire de la fameuse « Lettre sur l'humanisme » (de décembre 1946) mais aussi comme Jean-Paul Sartre qui passe encore à l'époque pour un dissident heideggerien, et qui, dès 1944, face imputations venant du camp communiste, s'emploie à mettre la philosophie de Heidegger hors de cause. Ainsi, dès novembre 1946, Sartre lance dans *Les Temps Modernes* un débat concernant « le cas Heidegger », mais dont il annonce d'emblée l'issue : « Il arrive que le philosophe soit infidèle à ses meilleurs pensées quand il en vient aux décisions politiques ». <sup>820</sup> Celle-ci ne sera pas pour autant la position adoptée par Karl Loewith qui, en novembre 1946, affirme le lien indissoluble qui existe entre le principe même de la philosophie de Heidegger et son engagement du côté du nazisme. Selon Loewith, la thématisation heideggérienne de la « résolution » historique, son pathos héroïque, décelable déjà dans *Etre et temps*, s'inscrit dans l'horizon nihiliste du national-socialisme. Mais, comme le note aussi D. Janicaud, sa condamnation est teintée d'ambiguïté, car Loewith s'incline devant la radicalité et la représentativité de cette philosophie. Parue dans cette atmosphère, l'étude de Blanchot refuse de prendre position dans le débat, se proposant plutôt d'en déplacer les termes.



françaises d'occupation lui imposent, suite à un rapport rédigé par ses collègues de Fribourg, l'interdiction temporaire d'enseigner. Et, dans cette période d'extrême détresse, dans laquelle Heidegger se voit mis au pied de l'université allemande, ce sont principalement les intellectuels français qui préparent sa réhabilitation.

Or, si en 1943, conception du langage dont est crédité Mallarmé n'est qu'une paraphrase de la doctrine heideggérienne, plus précisément d'une conférence de 1936 intitulée « Hölderlin und das Wesen der Dichtung », <sup>821</sup> c'est précisément au sujet de cette conférence, que, trois ans plus tard, Blanchot commence à prendre le contre pied des positions de Heidegger. <sup>822</sup> Dans cette lecture du poème de « Tel qu'au jour de fête... », Heidegger précise que le poète fait appel au sacré en tant que Chaos originaire (« aus heiligem Chaos »), c'est-à-dire la béance dans laquelle advient la nature, ouverture qui est celle de l'Etre même. Cette immédiateté ne peut être saisie en elle-même, elle est l'irreprésentable dans la mesure où elle désigne le retrait du fondement ; mais ce repli devient la condition de possibilité de la médiation qui, dans ce contexte, prend la forme de la loi. Pour Heidegger, la poésie est nomination fondatrice de la communauté ; par conséquent, elle fait le lien entre le Chaos irreprésentable et la communauté. L'espace poétique est celui d'un entre-deux (« Zwischen ») qui médiatise entre l'immédiateté aorigique du divin en donnant voix au langage d'un peuple historial.

Le rapport entre les deux termes est, selon Blanchot 'mystérieusement' étroit : « la chose écrite apparaît essentiellement proche de la parole sacrée » (BL, p. 12) dont elle hérite la démesure, le risque, la force impersonnelle « en qui parle l'origine », c'est-à-dire « l'absence des dieux ». Même si, dans « La Bête de Lascaux », l'occasion d'explicitier la relation entre la parole du poète et le sacré est offerte par l'œuvre de R. Char, la référence constante dans les textes qui explorent cette question est l'œuvre Hölderlin et la lecture qu'en donne Heidegger. Même si Blanchot reprend la terminologie du philosophe, dans le sous-texte on peut déceler un différend majeur qui oppose les deux interprétations à propos du vers de Hölderlin - « das Heilige sei mein wort » (« que le Sacré soit ma

---

<sup>821</sup> M. Heidegger: « Hölderlin und das Wesen der Dichtung », in *Enläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, 4, pp. 33-48, trad. fr. Approche de Hölderlin, op. cit.

<sup>822</sup> Blanchot ne commencera à dénoncer l'engagement de Heidegger qu'à partir des années 1960, l'auteur de *l'Entretien infini* allant jusqu'à accuser le philosophe d'avoir compromis son langage et sa pensée en les mettant au service d'Hitler.

parole »). Pour Heidegger, le poète est le médiateur par excellence de cette immédiateté qui constitue le Sacré, sa mission étant de préparer le Séjour, le Rassemblement où l'Habitation où l'Être (Sein) est mis à l'abri dans l'« âtre » (Wesen) du langage.<sup>823</sup> Au contraire, Blanchot évoque le neutre auquel répond le langage poétique ouvre l'espace de la dispersion, non de l'œuvre mais vers du désœuvrement.<sup>824</sup> En se rapportant au commentaire de Hölderlin du fragment de Pindare sur le Nomos souverain (que le poète traduit sous le titre « Das Höchste »), Blanchot insiste sur l'écart entre l'immédiat et la loi, en montrant que leur rencontre reste ineffectuable. Pour Blanchot le « sacré » ne saurait être expérimenté par le poète : « c'est l'impossible », car comment « ce qui est 'inexprimé', 'inconnu', qui est ce qui ouvre à condition de ne pas (de) le découvrir, ce qui révèle parce qu'irrévélé, peut-il tomber dans la parole, peut-il se laisser aliéner jusqu'à devenir, lui pure intériorité, l'extériorité du chant ? »<sup>825</sup>

Le « sacré », l'immédiat, n'est pas l'objet d'une expérience dans les clairières de l'Être mais une épreuve du Dehors non-actualisable : « Impossible, la réconciliation du Sacré et de la parole a exigé de l'existence du poète qu'elle se rapproche plus de l'inexistence » (PF, 132). Il n'y pas de rapport entre « la terreur de l'immédiat, [...] le Sacré » et la forme langagière (pour Heidegger même le silence en fait partie de manière éminente) ; le critique le répétera à la fin de *L'Espace littéraire*, la tâche du poète n'est pas de produire la médiation entre le Dieu et le peuple, mais d'effectuer le « retournement catégorique » du langage vers la séparation des deux sphères (EL, 370).

Ainsi, dépourvu de tout potentiel fondationnel ou représentatif, le « sacré » devient le négatif même du projet national-esthétique. Sans s'opposer jamais directement au commentaire de Heidegger, ce type de réflexion cache, sous l'apparence d'une glose,

---

<sup>823</sup> M. Heidegger: *Essais et conférences*, p. 270-271.

<sup>824</sup> Leslie Hill: *Blanchot. Extreme contemporary*, op.cit. p. 84: « ...Blanchot's Hölderlin is not the poet of the burgeoning origin, but of the origin dispersed, [...] not the poet of the lighting of Being, but of the light which precedes the light ». Pour le traitement blanchotien du sacré v. aussi Kevin Hart: *The Dark Gaze, Maurice Blanchot and the sacred*, University of Chicago Press, 2004, p. 95, passim.

<sup>825</sup> PF, p. 128 : « A la vérité, justement, cela ne se peut pas, c'est l'impossible. Et le poète n'est que l'existence de cette impossibilité, de même que le langage du poème n'est que le retentissement, la transmission de sa propre impossibilité, est le rappel, que tout langage du monde, [...] a pour origine un événement qui ne peut pas avoir lieu. »

une mise en question implicite du projet politico-esthétique avancé par le philosophe allemand. Le déplacement ne manque pas de subtilité : par exemple, on pourrait soutenir que tout le différend entre Blanchot et Heidegger est déjà compris dans les guillemets dont le premier choisit d'entourer le mot de « sacré ». Entre l'approche pratiquée par Heidegger et celle de Blanchot, pour lequel le « sacré » ne se dessine que sur l'arrière-toile de la solitude, de l'impossible et de la mort, se creuse ainsi une divergence essentielle qui sépare, de manière décisive, deux esthétiques et deux politiques opposées.

En approchant le neutre, le poète dessaisi de lui-même et soumis à la condition radicale (kénose) de l'impouvoir. D'après Blanchot, l'écriture n'est rien d'autre qu'une expérience sans sujet : « L'écrivain [...] perd le pouvoir de dire Je [...]. Ce qui parle en lui, c'est le fait que, d'une manière ou d'une autre, il n'est plus lui-même, il n'est déjà plus personne » (EL, p. 21). Par conséquent, lorsqu'il approche le Sacré et le Neutre sous le signe de l'Un et en relation avec la vérité, le dévoilement et la lumière, Heidegger ne fait que s'inscrire dans le sillage de l'effort qui, dans toute l'histoire de la métaphysique, a été fait pour « acclimater et domestiquer le 'neutre' » ou bien pour « le récuser en affirmant la primauté éthique du Moi-Sujet » (EI, p. 441).

## VIII. L'imaginaire constituant

La dramatisation de la figure sadienne, dans « La littérature et le droit à la mort », est justifiée par l'isotopie entre la négation littéraire et celle révolutionnaire : « Tout écrivain qui, par le fait même d'écrire, n'est pas conduit à penser : je suis la révolution, seule la liberté me ait écrire, en réalité n'écrit pas ». (PF, 310) Sade devient l'incarnation de la liberté absolue et, également de ce que Blanchot appelle « la folie d'écrire » : il s'agit d'une figure an-archique qui se trouve sur le seuil qui sépare la nature et la loi, la solitude et l'existence publique et qui représente une force irrépressible, celle de l'exigence de « tout dire ». Il est l'image privilégiée du souverain qui ramène à soi et contient toutes les extrêmes : « aristocrate et révolutionnaire, « perpétuellement enfermé » et pourtant libre, « de tous les hommes le plus seul, et toutefois personnage public et homme politique important ». Sade incarne l'écrivain-souverain qui est « la négation même : son œuvre n'est que travail de négation, son expérience le mouvement d'une négation acharnée, poussée au sang, qui nie les autres, nie Dieu, nie la nature et, dans ce cercle sans cesse parcouru, jouit d'elle-même comme de l'absolue souveraineté ». (PF, 311)

## VIII.1. Sade, de Gaulle : les deux volets de la souveraineté

Selon Blanchot, la souveraineté « véritable » se décline comme violence insurrectionnelle, analogue à la force négative de « la folie d'écrire ». Toujours en opposition, ce pouvoir contient la force disruptive du pur commencement, qui renverse et recompose l'espace politique. En même temps, il s'agit d'une figure de la mort, d'une souveraineté qui transforme ses sujets en vies nues, infiniment tuables car déjà annihilé(e)s au moment où ils font leur apparition sur la scène. Il s'agit d'une puissance équivoque : d'une part, elle forme le foyer de négativité, en représentant la pulsion répétitive de mort ; d'autre part, elle est la bacchanale dans laquelle s'effondre la tyrannie des lois, l'intervalle informe dans lequel celle-ci se taisent. Par rapport à cette souveraineté originaire, le pouvoir représenté par « le premier Consul », figure générique qui, dans l'époque où Blanchot écrit la préface à « Français, encore un effort... » (1965), est personnifiée par le général De Gaulle, constitue une perversion essentielle.

De Gaulle, à travers lequel Blanchot règle vraisemblablement ses comptes avec son propre engagement d'extrême droite, est le signifiant d'une souveraineté passive, providentielle, qui sert le vide sur lequel s'érige la présence à soi de la nation. L'opposition virulente au Général, qui se poursuit de 1958 à 1968, est justifiée par le fait que la toute-puissance « compréhensive » est le masque d'une domination gouvernementale qui contient « un mouvement d'affirmation colonialiste, une poussée nationaliste, la pression des exigences technologiques, la transformation du pouvoir politique en une puissance de salut ».<sup>826</sup> En effet, la mystique de la souveraineté nationale dont De Gaulle est, pour Blanchot, le nom, fonctionne comme un parapluie juridique qui abrite un complexe néocapitaliste et militaire. Dans ces analyses, la convergence entre les positions de Blanchot et celles de Foucault est remarquable : chez les deux auteurs la Souveraineté nationale est un opérateur idéologique de forme juridique derrière lequel roule un système d'une autre nature.

---

<sup>826</sup> « La perversion essentielle », *Ecrits politiques*, 1953-1993, éd. E. Hoppenot, Gallimard, 2008, p. 38

Pour revenir à la lecture de Sade, il faut remarquer que celle-ci est idiosyncratique et à très peu à voir avec la critique universitaire<sup>827</sup> : une première raison est qu'elle s'oppose subrepticement à celle de Bataille,<sup>828</sup> qui interprète cette œuvre comme moment privilégié de la transgression. Si elle permet aussi de situer le texte de Blanchot dans la engouement pour la figure sadienne qui atteint son apogée entre les années 1960 et 1970, avec les lectures de Bataille, Klossowski et de Beauvoir, la nature particulière du thématisme politique qu'il développe permet de le soustraire à la vulgate des herméneutiques apologétiques, critiquées récemment par Anselm Jappe. Selon Jappe, Bataille fait fausse route lorsqu'il identifie dans l'œuvre, la figure de Sade une anticipation des ses propres thèses sur la part maudite, non-rationnelle et non-capitaliste qui tend à la dépense et à l'excès. Plutôt, il faudrait dire que le scandale de cet œuvre est que celle-ci « n'exprime pas la révolte d'une essence atemporelle de l'être humain, axée sur l'excès, contre les contraintes de la civilisation » mais « l'émergence du capitalisme à large échelle, à la révolution industrielle, au désenchantement du monde, à la diffusion des idéologies libérales qui, sous prétexte de libérer l'homme de ses préjugés ancestraux, prêchaient plutôt l'élimination de toutes les contraintes traditionnelles, encore très nombreuses, qui limitaient le règne souverain de la marchandise, du profit et de l'argent. »<sup>829</sup>

La libération du désir est en fait libération de la consommation illimitée, qui anticipe, en les poussant à l'extrême, les arguments d'un Milton Friedman. Aussi, Jappe montre que l'acquiescement de Sade aux bouleversements révolutionnaires est idiosyncratique, vu que l'émancipation des opprimés reste inconcevable pour la philosophie de l'égoïsme intégral. De même, il est vrai que Sade a été relégué aux enfers des bibliothèques plutôt parce que les superstructures culturelles ont évolué de manière plus lente que la base productive et que, dans la configuration actuelle du capitalisme, la transgression ne constitue plus une forme de résistance dont les excès sadiens constitueraient l'extrême pointe. Par exemple, Sade semble plutôt anticiper la

---

<sup>827</sup> Comme le montre aussi Françoise Lauga-Traut: *Lectures de Sade*, Armand Colin, 1973

<sup>828</sup> Voir : G. Bataille : « La valeur d'usage du marquis de Sade », *La Souveraineté*, L'Erotisme (ch. « L'homme souverain de Sade », et « Sade et l'homme normal »)

<sup>829</sup> Anselm Jappe : « Sade, prochain de qui? », dans *Illusio*, 2007, no 4-5, pp. 543-558

marchandisation de l'érotisme qui entre progressivement sous le contrôle permissif de l'Etat. En effet, dans *Français, encore un effort...*, la transgression érotique devient un dispositif disciplinaire proprement-dit :

Permettez, si vous voulez éviter ce danger, un libre essor à ces désirs tyranniques qui, malgré lui, le tourmentent sans cesse; content d'avoir pu exercer sa petite souveraineté au milieu du harem d'icoglans ou de sultanes que vos soins et son argent lui soumettent, il sortira satisfait, et sans aucun désir de troubler un gouvernement qui lui assure aussi complaisamment tous les moyens de sa concupiscence.<sup>830</sup>

Pourtant, Blanchot ne saurait être pris pour cible d'une telle critique car d'une part, dans cette lecture, la négation sadienne dépasse la logique de la transgression, s'agissant d'une « narration qui ne rencontre pas d'interdit » car elle a lieu dans la zone d'indétermination de la loi. D'autre part, cette narration appelle à une radicale recomposition du jeu politique car elle représente le point de fracture où la Terreur, l'insurrection permanente, porte le processus constituant à l'ébullition, mais sur le seul plan de l'imaginaire. La révolution n'a de réalité, semble dire Sade, que dans la mesure où elle devient une action permanente et la modalité intrinsèque de l'exercice du pouvoir. Cette puissance est celle qui nie finalement tout ordre étatique, dans la mesure où elle identifie la Loi avec le Crime. En fait, Sade envisage la suspension de l'ordre juridique et il postule le droit d'insoumission comme « devoir » de tout dire, mais il le fait encore sur le mode de la souveraineté absolue, comme articulation de la vie et de la mort, comme droit de mort tenant la vie sous son emprise. C'est pour cette raison que la communauté sadienne ne peut pas être, en dernière instance, un modèle pour Blanchot qui invoquera, contre ce négativité qui entreprend sur la vie même, une forme de neutralisation - exprimée aussi dans la définition de l'humain comme l'« indestructible qui peut être détruit » (EI, 200. Cette formule est rapportée à l'expérience des camps).

En même temps, Sade constitue un excellent exemple de la dissociation entre la condition sociale, les données biographiques de l'écrivain et la puissance

---

<sup>830</sup> Le Marquis de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Paris, Garnier-Flammarion, 2007, p. 147

dépersonnalisante exigée par le mouvement d'écrire. Dans « La Raison de Sade », <sup>831</sup> essai contemporain de « La littérature et le droit à la mort », et dans un texte postérieur - « L'Insurrection, la folie d'écrire », <sup>832</sup> Blanchot analyse la dialectique de la négation comme fondation « de la souveraineté raisonnable de l'homme sur un pouvoir transcendant de négation » (SR, 75).

Mais afin de comprendre cette dialectique il faut suivre le mouvement par laquelle se constitue la souveraineté sadienne. Cette opération se situe dans une logique à deux temps : elle se trouve, d'une part, en rapport avec la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave et, d'autre part, elle est liée à la « négativité sans emploi » thématifiée par Bataille.

Il faut donc distinguer d'emblée le souverain politique, qui est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'ordre juridique, et la Souverain sadien, le Puissant, l'homme intégral, l'Unique qui se situe au-dessus des lois. Le Puissant est, chez Sade, le plus souvent, l'aristocrate qui profite de la loi ; il concentre les privilèges de la caste dominante. Mais, en même temps, ce n'est ni la naissance ni l'état social qui définit la puissance. Ainsi, à côté des puissants qui ressortissent de l'aristocratie il en a en qui proviennent de la plus basse condition.

Il n'y a pas de véritable distinction entre l'empoisonneuse Durand et le duc de Blangis, et, en tout cas ce qui les unit transcende la division sociale : la puissance qui transcende la loi, qu'elle soit au-dessus ou au-dessous de celle-ci. D'où la fausse contradiction entre les apologistes de la tyrannie et ceux de l'égalité naturelle. Car, en fait, la souveraineté sadienne refuse la convention du pacte social : s'il se sert de la loi, sa puissance ne lui appartient pas : « Tant que ne règne par l'anarchie ou l'état de guerre, le Souverain n'est que le souverain, car même si la loi l'aide à écraser les faibles, c'est, tout de même, par une autorité créée au nom des faibles et substituant à la force de l'homme seul le faux lien d'un pacte, qu'il devient le maître ». (SR, 22) Sade ne se reconnaît dans

---

<sup>831</sup> «A la rencontre de Sade », *Les Temps modernes*, n°25, octobre 1947, p. 577-612, publié en volume comme « La raison de Sade » dans *Lautréamont et Sade*, (LS), Minuit, 1949, repris dans *Sade et Restif de la Bretonne*, (SR) Bruxelles, Complexe, 1986

<sup>832</sup> « L'Inconvenance majeure », in *Sade : Français, encore un effort...*, Pauvert, 1965, p. 9-51, repris comme « L'Insurrection, la folie d'écrire », dans EI, et dans SR



la Révolution que dans la mesure où celle-ci constitue le moment an-archique de la trêve de la loi, de sa suspension. L'auteur de *Justine* ne valorise pas cet instant en tant que moment constitutif d'un nouvel ordre, qui représente une corruption nécessaire de la pureté anomique, mais seulement comme « l'enclave » où la loi se tait - « un lieu où la souveraineté légale est ignorée plutôt que combattue ».

La question qui se pose n'est pas celle de la confrontation entre le Puissant et les faibles, entre le maître et la loi, mais de la rencontre entre deux « exceptions » ; car le fantasme sadien de la souveraineté absolue serait autodestructif si les Uniques, dans leurs rapports nécessaires, finiraient pas se supprimer réciproquement. Sade a essayé de résoudre cette difficulté en concevant la fameuse « Société des Amis du Crime », mais évidemment la solution dut lui sembler insuffisante vu qu'aucune loi ou contrat ne saurait contenir la passion négatrice de ces individus. Entre les complices, la trahison constitue l'horizon toujours redouté de tout rapport. Que reste-t-il donc de l'axiome sadien conformément auquel le Puissant ne saurait rencontrer que le bonheur dans sa recherche du plaisir ? Car, comme l'explique Blanchot, « pour que les principes s'effondrent, il suffit d'une seule exception : si une seule fois le Puissant trouve le malheur pour avoir cherché le sel plaisir, si dans l'exercice de sa tyrannie il devient une seule fois victime, il sera perdu, la loi du plaisir apparaîtra une duperie, et les hommes, au lieu de vouloir triompher par les excès, recommenceront à vivre médiocrement dans le souci du moindre mal ». (SR, 21) L'issue de cet embarras consiste dans un renversement des termes dans lesquels se pose la question : pour l'homme intégral, il n'y a pas de mal subi - l'histoire de Juliette et de Justine sont au fond identiques, mais alors que les malheurs diminuent la force de la deuxième ne font qu'exalter la première. Le libertin désire la souffrance comme une chance : « il meurt dans la volupté d'avoir été l'occasion d'un nouveau crime » (SR, 32)

Mais, à ce point un nouvel embarras surgit : si le souverain est bien Unique dans son genre, et il échappe à la souffrance et aux rigueurs de la loi, cela ne veut pas dire pour autant qu'il transcende aussi le rapport hégélien de domination originelle. Entre le maître et l'esclave il y a un rapport d'interdépendance réciproque qui fait que la puissance ne puisse ressortir que sur le fond de la faiblesse de la victime : en effet, la grandeur du crime dépend entièrement de la grandeur (ou, le plus souvent) du nombre de ses proies.

Mais, dans les hécatombes sadiennes, les victimes sont toujours déjà anéanties, irréelles : si ceux qui meurent « disparaissent avec cette facilité dérisoire, c'est qu'ils ont été préalablement annihilés par un acte de destruction totale et absolue, qu'ils ne sont là et qu'ils ne meurent que pour porter témoignage de cette espèce de cataclysme originel, de cette destruction qui ne vaut pas seulement pour eux, mais pour tous les autres ». (SR, 38) La désertification de ce monde est celle qui accompagne la production de la vie comme vie nue, ou bien celle des « néomorts », qu'on ne peut à proprement dire tuer mais seulement confirmer dans l'inexistence. Avant de procéder à un massacre, le duc de Blangis informe d'ailleurs ses victimes du fait qu'elles sont des faux-semblants, « déjà morts au monde ».

Sade représente la figure ultime du nihilisme<sup>833</sup> qui donne la création comme rien, qui témoigne d'un désastre primordial, qui ruine tout, en le laissant intact, (voir ED) et d'un être sans être univoque qui n'accueille plus la différence ontologique. Le nihilisme est aussi la manière par laquelle le Sade de Blanchot échappe à la dialectique tout en gardant « l'exigence d'une souveraineté s'affirmant par une immense négation ». (SR, 40) La conséquence est que la négation se meut en imaginaire et l'énergie qui meut l'homme intégral se renverse, selon une ligne de fracture non-dialectique, en apathie absolue. C'est pour cette raison que le Puissant fait preuve d'un « pouvoir transcendant de négation, pouvoir qui ne dépend en rien des objets qu'il détruit, qui pour les détruire, ne suppose même pas leur existence antérieure... » En effet, pour sortir de la dialectique, le héros doit aussi échapper au désir qui la met en marche, désir qui nie la solitude et le met éternellement en rapport avec autrui.

Ce que Sade a clairement compris, en mettant en lumière le paradoxe de « la souveraineté de l'homme énergétique, telle que celui-ci la conquiert en s'identifiant avec l'esprit de négation » :

L'homme intégral, qui s'affirme entièrement, est aussi entièrement détruit. Il est l'homme de toutes les passions et il est insensible. Il a commencé par se détruire lui-même, en tant qu'homme, puis en tant que Dieu, puis en tant que nature, et ainsi il est devenu l'Unique. (SR, 58)

---

<sup>833</sup> Voir pour une analyse de cette figure : Conor Cunningham : *Genealogy of Nihilism*, Routledge, 2002, p. 242 et suiv.

Son « apathie » est la condition de sa souveraineté et celle-ci se confond avec le « désœuvrement » du dernier homme. Si les récits de Sade sont des Bildungsroman, c'est parce que le futur libertin (Juliette) doit détruire en lui-même la partie sensitive et dans un deuxième moment, passer « de l'anéantissement à la toute-puissance ». Cette souveraineté n'est pas politique, mais elle reflète plutôt la négation essentielle contenue dans le langage, et doit être mise en relation avec la destruction du sujet, processus qui dépasse celui de la situation révolutionnaire concrète.

Or, en 1965, Blanchot revient sur Sade dans un contexte historique qui est déterminé par l'élection présidentielle suite à laquelle le général De Gaulle a reçu un nouveau mandat. Mais ce n'est peut-être pas seulement cette confirmation qui constitue la raison pour laquelle Blanchot répond à cette situation en écrivant la préface de « Français, encore un effort... ». En effet, trois ans plus tôt, le Général a organisé un référendum pour modifier la constitution dans le sens de l'élection directe de président de la République. Antérieurement, le président était élu par le Parlement, et seule l'Assemblée nationale détenait une véritable légitimité populaire. Cette décision va dans le sens du renforcement de l'autorité charismatique du président comme détenteur des pouvoirs élargis et de l'érosion de l'autorité du Parlement. Par ailleurs, de Gaulle prend la décision d'organiser un référendum en éludant le rôle du Parlement dans la modification de la Constitution. Malgré les protestations de la part des parlementaires, le référendum fut validé et de Gaulle en profita pour dissoudre l'Assemblée nationale. L'hostilité de Blanchot à la politique gaulliste est bien connue, son retour à des formes d'engagement direct après 1958 étant motivé essentiellement par l'exigence de s'opposer à ce pouvoir, dont souveraineté se constitue en « perversion essentielle ». A celle-ci, Blanchot oppose une politique sadienne qui consiste à rappeler le fait qu'il ne suffit pas d'avoir une constitution pour être en république, ni « avoir des lois pour que l'acte constituant, ce pouvoir créateur, persévère et nous maintienne en état de constitution permanente. Il faut faire un effort, et toujours encore un effort- là est l'invisible ironie ». L'insurrection permanente est la prolongation de la corruption historique dans laquelle se trouve déjà la république moderne et de laquelle elle ne pourra sortir « sans surenchérir de violence et de crime » (SR, 83).

L'herméneutique de la transgression est inappropriée dans le cas de cette violence fondatrice, constructrice de la loi et qui ne supporte pas d'arrêt : la souveraineté n'est pas

l'autorité charismatique d'un sujet politique, même s'il s'appelle de Gaulle, mais le temps de l'entre-dire qui correspond exactement à la structure originelle du politique. Selon Agamben, « Dans l'état d'auto suspension souveraine, la loi atteint par conséquent la limite extrême de son effectivité et, en incluant son dehors sous la forme de l'exception, elle coïncide avec la réalité elle-même ».<sup>834</sup> La conduite politique de Sade en tant que « citoyen actif » (qui présida la section des Piques, fut membre de la Convention, « soutint et fit adopter les idées qui lui étaient propres sur l'idée de souveraineté ») ne fait pas l'objet de cette analyse, qui se réfère au moment transhistorique qui vient au jour à travers cette figure.

La part obscure et essentielle de l'œuvre sadienne est celle qui se retourne vers le point d'indifférence entre la nature et la culture, point qui assure les conditions d'intelligibilité des formules provocatrices comme, par exemple : « La vertu épouse le crime dans les temps d'anarchie ». Dans *Histoire de Juliette*, on arrive même à prétendre que le règne de lois est toujours inférieur à celui de l'anarchie que le premier présuppose et qu'il usurpe : en effet, la loi est nécessairement injuste parce qu'elle tétanise le mouvement primordial de l'exception. Dans la lecture de Blanchot, l'œuvre de Sade devient une protestation contre la « tyrannie » de la Loi, y compris dans sa forme biopolitique : s'il faut que les lois châtient, « jamais elles n'entreprendront sur la vie même, et là-dessus impossible de transiger, car un peuple, s'il peut constituer son droit de souveraineté, comment pourrait-il déléguer son droit à l'existence, c'est-à-dire finalement son droit à la mort ? ». (SR, 90) Or, il faut bien comprendre cette phrase : pour Sade, il ne s'agit pas de refuser ou de dépasser le mécanisme sacré de la souveraineté, mais de se maintenir dans son moment exceptionnel et ne point acquiescer à sa dégradation légale. Car « la loi est toujours au-dessus des lois et toujours avilie par les préceptes » et sa stipulation n'est que « le début d'un long processus de dégradation au terme duquel l'autorité, devenue oppressive, sera noyée dans les lois, comme il arriva sous la monarchie ».

Il n'y a aucun pas au-delà de la souveraineté donc, mais seulement une fixation sur le moment pur de la décision,

---

<sup>834</sup> G. Agamben: *Le temps qui reste*, Un commentaire de l'Épître aux Romains, Payot et Rivages, 2000, p. 178

...ce temps de l'entre-temps où entre les anciennes lois et les lois nouvelles règne le silence de l'absence de lois, cet intervalle qui correspond précisément à l'entre-dire où tout cesse et tout s'arrête, y compris l'éternelle pulsion parlante, parce qu'il n'est plus alors d'interdit. Moment d'excès, de dissolution durant lequel, Hegel le dira - l'être n'est plus que le mouvement de l'infini qui se supprime soi-même et naît sans cesse dans sa disparition, 'bacchanale de la vérité où nul ne peut rester sobre'. (SR, 92)

Ce moment est celui qui, selon Sieyès, caractérise le pouvoir constituant qui n'est pas relié ou contraint par aucun ordre légal et est libre de toute forme.<sup>835</sup> Il est cependant symptomatique que pour Sade (et pour Blanchot) le moment de l'exception, le pouvoir constituant, n'est pas relié, (comme chez et Negri et, selon certaines interprétations, même chez Schmitt,<sup>836</sup> à une forme démocratique). Au contraire, l'instant « toujours en instance » où l'homme « atteint sa vraie souveraineté, n'étant plus seulement lui-même, n'étant par seulement la nature -l'homme naturel- mais ce qui n'est jamais la nature - la conscience du pouvoir infini de destruction, c'est-à-dire de négation par lequel sans cesse elle se fait et se défait ». (SR, 92) Ce passage rapproche de manière décisive la théorie blanchotienne de la souveraineté de celle formulée par Agamben, car, dans *Homo sacer* la souveraineté est aussi une forme « dénaturalisée », productrice de la vie nue et qui correspond à la Voix comme foyer originel de la négativité.

Le mode de celle-ci est la compulsion répétitive, le ressassement de l'écriture qui constitue, selon Blanchot, « la folie propre de Sade » qui rappelle la pulsion de mort

---

<sup>835</sup> Emmanuel Sieyès : « Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen » in *Orateurs de la Révolution française*: I. Les Constituants, éd. F. Furet, R. Halévi, Gallimard, 1989, p. 1013

<sup>836</sup> Comme le montre Andreas Kalyvas: *Democracy and the Politics of the Extraordinary*, Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt, Cambridge UP, 2008, p. 122: L'auteur affirme que chez Schmitt «sovereignty is not only defined with respect to its genuine instituting power to create a new constitution and a new system of fundamental laws but, in modern times, it is also characterized by its identification with the will of the people. By fusing Bodin's and Rousseau's respective understandings of the defining marks of sovereignty, Schmitt endowed the constituent power with three classical sovereign attributes: it is one and indivisible, unrepresentable, and unalienable and untransferable. These attributes make clear that sovereign dictatorship is but a mere form of delegation, a binding mandate or commission, subordinated to the control of the sovereign people, who remain in the last instance the true and uncontested holder of the constituent power.»

freudienne dans la mesure où elle se manifeste également sous la forme de la pulsion agressive. En termes freudiens, il s'agit d'une forme du narcissisme, qui s'accompagne du phantasme de la toute-puissance qui fait retour sur le meurtre originaire du Père qu'il perpétue. Cette force de destruction n'est pas motivée par le plaisir, mais par l'hypostasiation du Thanatos en maître. En même temps, il s'agit d'un mode anarchique, qui met en question toute forme de contrat social ; et c'est aussi pour cette raison que les victimes sadiennes ne font jamais recours à leur droit de résistance. Car il s'agit des vies nues, déjà neutralisées qui ne gardent aucun contact avec l'état de nature.

Blanchot ne s'oppose pas à cette pulsion mortifère, mais plutôt à la figure paranoïaque qui lui est symétrique, qui est celle de l'autorité providentielle qui se légitime par le retour au mythe. Ainsi, à la fin de l'essai sur Sade, Blanchot rappelle la condamnation de celui-ci par le Premier Consul et conclut : « Toujours nous vivons sous un Premier consul, et toujours Sade est poursuivi et à cause de la même exigence : tout dire, il faut tout dire, la liberté est la liberté de tout dire... ». Or, pour le lecteur de 1965, ce Premier consul avait un visage déterminé : Charles De Gaulle qui venait d'être réinvesti dans sa fonction. L'attitude de Blanchot par rapport au président du Conseil de la IV<sup>e</sup> République semble réactualiser le « haine » dont fut l'objet Blum au milieu des années 1930.<sup>837</sup> Pourtant, il n'est rien : si Blum représentait, aux yeux de Blanchot, agent subversif qui portait atteinte à la souveraineté de la nation, de Gaulle est, au contraire une incarnation perverse de celle-ci. Dans le premier texte qu'il publie dans *14 Juillet*, Blanchot fait revivre le mot d'ordre de son engagement à l'extrême droite : « le Refus ». Mais, dans ce passage, la signification du terme se trouve renversée : le même état d'urgence caractérise les deux situations, mais dans la première il s'agissait de renforcer l'ordre étatique, colonisé par des « étrangers suspects », alors que, dans la deuxième, le cible devient précisément la souveraineté colonialiste exercée par l'Etat lui-même. Bien plus qu'une décharge phantasmatique, le rapport de Blanchot à De Gaulle vise une figure de la souveraineté : en effet, le refus, comme le précise l'auteur, ne vise pas les putschistes qui organisent le 13 mai 1958 un Comité de salut public qui voudrait

---

<sup>837</sup> C'est au moins ce que suggère Ph. Mesnard : *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement*, L'Harmattan, 1996, p. 264

garantir la domination française, mais le pouvoir qui voudrait apporter la réconciliation avec ces forces, « par la seule autorité d'un nom ».<sup>838</sup>

Tout comme en 1940, en 1958 « l'exigence du refus n'est pas intervenue à propos des événements du 13 Mai (qui se refusent d'eux-mêmes), mais à propos de ce dont De Gaulle est le nom. Il ne s'agit pas d'un refus politique, circonstanciel, mais d'un mouvement ab-solu, de rupture radicale avec la politique de la représentation elle-même et non seulement avec le militarisme et le nationalisme gaulliste. Le refus vise, s'agissant d'un « mouvement anonyme », tout un système qui fait coïncider la souveraineté et la présence à soi.

Si la tentation est grande de renvoyer ce retour à la politique à la scène de l'avant-guerre, qu'il rejouerait de manière obsessive, elle ne saurait rendre compte de ce qui a lieu dans ces textes. Il est vrai aussi que le ressentiment joue sa part dans la véhémence avec laquelle Blanchot exige, en 1968, de tout écrivain, de « tout artiste d'opposition » la décision - « ainsi que pendant la guerre de 1940-1944 » - de se décider contre toute forme de collaboration « avec toutes les institutions culturelles du pouvoir gaulliste ». Exigence d'autant plus ambiguë que Blanchot lui-même n'a pas fait preuve de la même intransigeance envers institutions culturelles du pouvoir pétainiste (comme en témoigne sa participation au projet *Jeune France*). Aussi, il se pourrait que, pour Blanchot, De Gaulle soit aussi, dans une certaine mesure, le profiteur de Munich qui ait capitalisé sur la défaite de la France. Toutes ces circonstances ne doivent pas être effacées, mais elles n'adressent pas directement la signification des textes de Blanchot.

Ainsi, dans « La perversion essentielle », c'est le thème de la Souveraineté gaulliste qui constitue la trame idéologique du texte, non l'enchaînement des circonstances historiques; en effet, sur le plan empirique, le Général représente une solution « intéressante, même si elle est critiquable » (EP, 32). Mais, sur un autre plan, celui de la « pensée », cette issue s'avère beaucoup plus inquiétante. En fait, pour Blanchot, De Gaulle représente le fantôme de son propre passé nationaliste, de la propre idée de souveraineté altière qui hante les textes des années 1930, de son propre support pour le nationalisme colonialiste.

---

<sup>838</sup> *Ecrits politiques*, op. cit., p. 29

Le refus opposé à président de la V<sup>e</sup> République est l'indice de la rupture violente de Blanchot avec son propre passé qui n'a cessé de le hanter après 1938 et avec lequel il doit se confronter, sous cette forme magnifiée, à partir de 1958. Il s'agit d'une externalisation phantasmatique de l'histoire de Blanchot lui-même qui projette sur De Gaulle, avec une violence compensatrice, l'échec et l'inadéquation de son engagement nationaliste. Car De Gaulle n'est pas, au moins pas simplement, un dictateur, ce qui simplifierait l'affaire, car le dictateur reste un homme, un Puissant, qui domine et qu'on peut contrecarrer par la force. Au contraire, l'opposition au type d'autorité que représente le Général n'appartient pas à la politique car il ne s'agit pas d'une confrontation avec un agir. En effet, « De Gaulle n'a pas conquis le pouvoir ; ce n'est pas un homme d'action. » Il représente une « puissance impersonnelle » qui s'impose « par le sentiment de souveraineté qu'il lui appartient d'affirmer » (EP, 34)

De Gaulle n'est pas une personne réelle, mais plutôt une instance allégorique qui renvoie à un référent caché : à une « souveraineté compréhensive », à la « souveraineté lointaine, non partagée, toujours en retrait par rapport aux manifestations qu'on attend d'elle » (EP, 35). En apparence, cette souveraineté est l'exaltation de l'individu, de l'homme du 18 juin, par exemple. Evidemment, ce n'est pas un hasard si le biographe du Général, Jean Lacouture, intitule le troisième volet de son ouvrage, consacré à la période 1959-1970, « Le souverain ».<sup>839</sup> Mais, lorsqu'il choisit ce terme pour désigner le premier président de la Ve République, le biographe le fait en référence à la position de surplomb qui fut celle du Général par rapport aux partis. Ce n'est pas exactement ce que veut dire Blanchot : pour lui, De Gaulle est le signifiant d'un pouvoir à la fois impersonnel et incarné dans une personne unique, sacré qui n'est pas « le » souverain, mais la souveraineté elle-même « ne ceci qu'elle s'identifie avec les possibilités rassemblées d'un destin ». En même temps il s'agit d'un deus otiosus, dont la présence tient lieu d'agir. « De Gaulle n'a pas de rival, mais d'autre part n'a pas de pair, unique alors parce qu'il représente la valeur sacrée et mystérieuse de l'unique ; c'est pourquoi, psychologiquement, on met l'accent sur sa solitude, il est à part, il est séparé, c'est l'oïnt ; enfin, cette personne est providentielle. » (EP, 34)

---

<sup>839</sup> Jean Lacouture, *De Gaulle*, Éditions du Seuil, 1985, III, Le Souverain (1959-1970)



Cette transformation extrait le Général du champ de la politique car il est, plus qu'un simple chef qui domine les partis, un Homme providentiel, « désigné par une providence et s'affirmant comme providence » : « Le pouvoir dont est investi un homme providentiel n'est pas un pouvoir politique, c'est une puissance de salut ». Si De Gaulle dépasse le champ politique, c'est aussi qu'il ne peut s'y exercer : sa Toute-puissance se renverse en son contraire, elle ne peut rien faire, rien de particulier, vu que « l'autorité qui lui appartient est trop haute et trop grande pour pouvoir s'exercer : « De Gaulle peut tout faire mais, en particulier, rien. Tout-puissant, le respect qu'il a de cette toute-puissance (le sentiment d'être ce tout qu'est la France, non pas seulement la représenter, mais de la rendre lisible et lointainement présente dans sa réalité intemporelle)... » (Ibid.)

Il est la forme visible, mais presque évanescence, de la Providence qui, selon Malebranche, n'opère que sur le plan du général. Mais c'est à ce moment de l'argumentation qu'on peut saisir le rapport imaginaire entre les années 1930 et le moment déclenché par le putsch de mai 1958. La souveraineté gaulliste est mise en rapport, de manière insistante avec une politique de palingénésie nationale qui fût celle de Blanchot dans l'époque de la révolution-conservatrice et des manifestes publiés dans *Combat* et *L'Insurgé*. De Gaulle est le nom et le symbole de l'affirmation « auguste, supérieure à tous les accidents historiques, d'une nation comme destin. » (EP, 36)

Le chef politique est la « présence visible d'une grande nation absente », le délégué de « la permanence et de la certitude nationales ». Il se trouve simultanément en dehors et à l'intérieur de l'ordre juridique, car il reflète une « souveraineté d'exception coïncidant, aux heures dramatiques du vide, avec la présence essentielle du destin national ». L'homme du 18 juin 1940 et du 19 mai 1958, (lorsqu'il se dit prêt à assumer le mandat de la République) s'identifie avec la Présence qui peut mettre fin à l'interruption, au vide, à l'état d'urgence. Il n'intervient qu'au moment où la nation est menacée, au moment de la dissolution du champ politique: en 1940, lorsque « là où était la France, il n'y avait plus que le vide », en 1958, lorsque se déclare l'état d'urgence et que « face aux problèmes d'une guerre déraisonnable et dans le désespoir, [...] le doute s'organise (et est organisé). » (EP, 37)

En fait Blanchot suggère la proximité essentielle, la parenté entre cette « autorité sans contenu » de cet « homme sans passé, sans avenir », « inconnu et sans visage » et le

vide qui s'installe et qu'il a inscrit lui-même dans la Constitution et qu'il a rendu légal. La coïncidence est frappante :

« Le vide se fait pressentir, tandis que s'approche, sous l'apparence de l'homme du destin, l'essence de la Souveraineté nationale qui pourra seule la combler. Or, c'est frappant, à peine de Gaulle est-il au pouvoir qu'un effet il n'y a plus (apparemment) que lui et le vide. Les forces politiques s'effondrent. Les forces sociales se retirent. Tout se tait. C'est comme un mystérieux réflexe conditionné. Même les hommes, capables pour de fortes raisons intérieures de s'opposer, demeurent silencieux et comme absents. Il ne faut pas troubler le vide ». (Ibid.)

Mais il s'agit d'un faux-semblant qui, s'il fédère la communauté sur le plan imaginaire, la livre en même temps à un complexe d'intérêts capitalistes, militaristes et colonialistes, donc à l'exercice le plus cynique de la violence. La souveraineté altièrre, « compréhensive », effectue la totalisation politique de type moderne dont la clôture constitue le revers de la négativité qui travaille incessamment dans les écrits de Sade. L'écrivain par excellence incarne la forme anarchique de la contestation perpétuelle : il est une force mortifère mais qui n'est pas contenue par l'autorité gouvernementale. Au contraire, la souveraineté gaulliste est celle du « Directeur », « d'un être de caractère impersonnel qui dirige, surveille et décide selon les nécessités de l'organisation capitaliste moderne » (EP, 40).

La perversion consiste en ceci que la Souverain, comme détenteur du droit de mort, se perpétue comme masque de la gouvènementalité, qui se définit comme « l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentiel les dispositifs de sécurité. »<sup>840</sup> A l'instar de Foucault, Blanchot met en question, dans ses articles politiques, la persistance idéologique d'une figure de la souveraineté de type juridique, définie comme attribut d'un sujet monocéphale dans une époque moderne où le pouvoir codifié sous la forme de la raison administrative qui se débloque à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle sous la triple forme de la

---

<sup>840</sup> M. Foucault : *Dits et écrits*, III, op. cit., p. 655

discipline, de la biopolitique et de l'économie libérale. De Gaulle n'est le nom du détournement de la « mystique de l'unité souveraine » par les « puissances du néocapitalisme », c'est-à-dire par le conglomerat violent des institutions et tactiques sécuritaires dont le but est le contrôle la multitude et l'intégration des pouvoirs constituants dans une forme néo-totalitaire.

## VIII.2. Mai 1958: le droit à l'insoumission

Après 1958, Blanchot sort de son réclusion littéraire, en annonçant sa participation au projet de la revue *14 Juillet*, fondée par Dionys Mascolo et Jean Schuster.<sup>841</sup> Cette initiative débute avec un manifeste signé par Mascolo et Schuster, qui est dirigé précisément contre l'implication du l'« homme du 18 mai » dans l'insurrection des généraux du 13 février. Le texte est tranchant:

Nous déclarons illégal le gouvernement De Gaulle et Charles de Gaulle usurpateur. Nous ne reconnaissons pas les résultats du référendum que nous tenons pour nul et non avenue. Déchus de la nationalité française par le régime de Vichy, les Français libres n'en furent pas moins les seuls Français libres d'alors.<sup>842</sup>

Cet appel à l'« INCIVISME » prône une résistance inconditionnelle à la résurgence du « fascisme » auquel de Gaulle servirait de masque. Le ton est ainsi donné pour tous les textes politiques de Blanchot jusqu'en 1968. En s'intégrant à la communauté formée par Mascolo, Antelme, Duras, Blanchot se rapproche d'un certain communisme de pensée, inébranlablement antistalinien et anti-gaulliste. En 1953, il écrit déjà sur le livre de Mascolo, *Le Communisme*,<sup>843</sup> qui est un essai de dissociation par rapport au stalinisme. L'article, qui sera repris dans *L'Amitié*,<sup>844</sup> identifie deux formes de communication et de politique possibles : notamment l'exigence collective, proprement marxiste, de faire advenir « le règne de la liberté » qui ne commence qu'avec l'émancipation de l'homme du

---

<sup>841</sup> V. Christophe Bident : *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 376 et suiv. Aussi D. Mascolo : *Autour d'un effort de mémoire*, Ed. M. Nadeau, 1987.

<sup>842</sup> Repris dans *Lignes*, n° 33, 1990, p. 79

<sup>843</sup> D. Mascolo : *Le communisme. Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*, Paris: Gallimard, 1953

<sup>844</sup> « Dionys Mascolo : Le communisme », *La Nouvelle Revue française*, n° 12, 1953, p. 1096-1099 ; « Sur une approche du communisme », *L'Amitié*, p. 109-114

besoin. Mais cette exigence a trahi aussi son visage totalitaire, se manifestant sous la forme d'une « impersonnalité collective » qui proscriit toute forme de vie privée et tout secret (« comme il arriva en France, pendant la Terreur », ajoute Blanchot).<sup>845</sup>

Mais, d'autre part, Mascolo parle aussi d'une autre vie, qui n'attend plus l'utopie réalisée dans l'avenir indéfini, mais représente une forme de communication, sans projet et sans puissance. Le livre de Mascolo est l'indice, rare en 1953, d'une forme de communisme non-conformiste et dissident par rapport au jdanovisme dominant. Au début des années 1950 en effet, le Parti vient à être contesté de l'intérieur, par des communistes qui se trouvent en délicatesse avec le PCF et avec le stalinisme. Mais, dans la décennie précédente, le champ intellectuel français est profondément polarisé par le rideau de fer et la problématique de la Guerre froide. Les lignes de fracture idéologique sont extrêmement nettes et semblent interdire toute émergence possible d'une troisième voie.<sup>846</sup>

Dans cette logique de l'exclusion, la forme d'un communisme antistalinien devient fort improbable : comme dans l'époque de l'Occupation, l'autonomie de l'écrivain se trouve sensiblement réduite, bien que pour des raisons contraires. La politisation se fait toujours à partir d'un centre idéologique qui impose des directives esthétiques : mais, dix ans plus tard, ce processus a changé de camp. La surdétermination de la littérature doit obéir, dans les cas des écrivains communistes, aux directives de la doctrine de Jdanov des « deux camps ». Elaboré en 1947, il s'agit d'un dogme qui postule le caractère réactionnaire et antisocialiste de l'art dit désengagé. La tâche de l'intellectuel communiste devient celle de fournir au peuple des armes idéologiques et de poursuivre le projet de « la rééducation de la conscience des gens dans l'esprit du socialisme ».<sup>847</sup> La victime immédiate et directe de cette politique fut, bien entendu, le « réalisme critique » soutenu par Lukacs, mais aussi, plus généralement, la doctrine des deux camps excluait de manière péremptoire toute notion d'autonomie du champ littéraire - et, à plus forte raison, l'allégorisme qui définit la pratique d'écriture propre à Blanchot.

---

<sup>845</sup> *Ecrits politiques*, op. cit., p. 21

<sup>846</sup> Michel Surya : *La révolution rêvée, Pour une histoire des intellectuels et des œuvres révolutionnaires, 1944-1956*, Fayard, 2004

<sup>847</sup> Andreï Jdanov, cité par M. Surya, *Ibid.*, p. 188

Aussi longtemps que le champ littéraire reste surdéterminé par ce type de polarisation, Blanchot ne saurait compter comme une voix idéologiquement pertinente pour la gauche engagé : à la différence de la période 1940-1944, la revendication d'autonomie n'a plus de connotation subversive, et la captation des écrivains par le pôle « progressiste » suppose une déclaration de fidélité au Parti qui met hors-jeu les entreprises idiosyncratiques : même les héritiers du surréalisme et l'alternative représentée par l'existentialisme sartrien n'arrivent pas à briser ce dualisme. Cependant, un mouvement qui refuse l'isomorphie entre le champ idéologique et celui littéraire, tout en se revendiquant d'une certaine exigence communiste, commence à se constituer autour du noyau représenté par Elio Vittorini, Edgar Morin, Dionys Mascolo, Robert Antelme, Marguerite Duras. La ligne de ce groupe n'est pas celle d'une troisième voie : dans un dialogue avec Mascolo, Vittorini affirme qu'il n'y a pas de « troisième parti »<sup>848</sup> en prenant ses distances peut-être par rapport au *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* que Sartre, Rousset et Altman projetaient comme alternative socialiste au stalinisme et au capitalisme américain.

Initialement, pour ces écrivains, il s'agit seulement de contester la pertinence de décision partisane sur le plan esthétique, et de refuser l'étiquette de formalisme hâtivement appliquée aux productions de l'avant-garde (qu'il s'agisse de Queneau, de Ponge ou de Paulhan -celui des *Fleurs de Tarbes*). Il s'agit donc d'une critique du dogmatisme jdanoviste (qui appliquait littéralement la distinction entre ami et ennemi dans le champ intellectuel). En rompant avec le Parti, ces intellectuels opèrent un retour à Marx qui se produit au milieu des années 1950 et qui, selon M. Surya, représenterait une revanche du marxisme, qui essaie de sortir de l'oubli dans lequel le communisme stalinien le tenait.<sup>849</sup> Il est surprenant à quel point ce groupe de actualise exactement le type idéal proposé par Blanchot en 1937, lorsqu'il affirmait que « le vrai dissident communiste est celui qui quitte le communisme, non pas pour se rapprocher des croyances capitalistes, mais pour définir les vrais conditions de la lutte contre le capitalisme ».<sup>850</sup>

---

<sup>848</sup> « Une interview d'Elio Vittorini », *Les Lettres françaises*, n° 152, 27 juin 1947

<sup>849</sup> M. Surya, op. cit., p. 470

<sup>850</sup> « On demande des dissidents », *Combat*, n° 20, décembre 1937

Mais c'est en 1958 que se produit la rencontre de Blanchot avec le groupe qui siégeait rue Saint Benoît ; au-delà des aléas de l'histoire, le moment peut être relié à la logique interne de l'évolution de la critique blanchotienne. En effet, dans le dernier chapitre de *Le livre à venir* (1959), le critique révisé la thèse de la solitude essentielle à laquelle il a voué l'écrivain, en posant la question de ses rapports avec le public, la sphère communicationnelle et même avec la politique, questionnement qui prend pour point de départ un texte qui vient d'être édité par Mascolo, et qui rassemble les témoignages de certains intellectuels qui ont participé à un voyage en Pologne après les révoltes hongroises.<sup>851</sup> Le titre de l'article est « La puissance et la gloire » et il débute sur le constat d'une mutation qui a lieu dans le champ littéraire : à la gloire de l'écrivain, au sens antique, de « rayonnement de la présence (sacrée ou souveraine) » (LV, 333) succède, dit Blanchot, la renommée, et ensuite la notoriété, c'est-à-dire le simple fait d'être connu du public. Dans cette nouvelle économie de la publicité, le rôle du mandarin, du guide de la conscience de l'auteur se trouve radicalement déplacée par la rumeur, la « parole indéfinie et incessante » qui est celle, on le comprend, des démocraties modernes, dominées par ce que Débord a appelé la logique du Spectacle.

A l'autorictas de l'auteur se succède un contrat de lecture qui s'affirme comme présence imprécise, puissance impersonnelle et qui fait que l'écrivain et le lecteur participent également à « une entente » ou « une parole neutre » qui vient d'un « dehors » privé de centre. Cette situation qui caractérise le « spectacle » (mot qui a déjà une résonance situationniste) amène l'écrivain à abandonner la posture de législateur / prophète héritée du romantisme, c'est-à-dire « l'ambition de puissance dont Barrès d'un côté, dont M. Teste de l'autre, soit en exerçant une influence, soit en refusant de l'exercer, ont incarné deux types fort caractéristiques ». (LV, 336).

L'évolution respective n'est pas seulement déplorable, mais, du point de vue de Blanchot, elle représente aussi une chance: en désinvestissant le champ de l'action publique hiérarchisée, l'écrivain dessine un rapport autre à l'espace du pouvoir, effet que l'œuvre littéraire voudrait éveiller au contact de la présence publique et qui ouvrirait la voie à une parole qui n'est plus « une puissance prométhéenne ou divine, ayant droit sur

---

<sup>851</sup> D. Mascolo : *Lettre polonaise sur la misère intellectuelle en France*, Minuit, 1957. Voir aussi Ph. Mesnard, op. cit., p. 250

tout » (LV, 339) Dans le nouveau rapport se rencontrent deux donc formes de la communication : la rumeur « originelle », comme la définit Blanchot dans un langage encore métaphysique, dans laquelle « quelque chose est dit mais sans parole, où quelque chose est tait mais sans silence » (LV, 340) et la parole publique, quotidienne.

Le retour à la politique n'est donc pas pour Blanchot un acquiescement à la forme consacrée de l'engagement, mais l'extension d'un rapport à la littérature qui se confond avec un nouveau partage de l'espace public. Et cette mutation se cherche comme une certaine forme de séparation avec la négativité originelle qui est à la fois celle de la Voix originelle et celle de la souveraineté : ainsi, toujours dans *Le livre à venir*, dans un texte de 1955, Blanchot pose un rapport paradoxal entre l'écrivain et la parole. Il prétend même qu'après la mort du dernier écrivain ce n'est pas le silence qui se réalisera, mais, au contraire, que c'est un murmure incessant et irrépressible qui se fera entendre : au jour où la littérature prend fin, sa place sera prise par le recul du silence, par l'affirmation d'une parole spectrale, à la fois humaine et divine, « peut-être morte », selon l'expression de Blanchot lui-même.

En apparence, à cette rumeur s'oppose le discours du dictateur - qui relève précisément d'un dictare, d'un commandement qui prétend sauver les hommes de cette négativité qui travaille incessamment telle la vieille taupe hamletienne. Mais, en fait, le dictateur n'est rien d'autre que l'écho de cette parole spectrale, il est « sa parodie, son masque plus vide encore qu'elle, a réplique mensongère ». Comme De Gaulle et sa souveraineté factice qui cache le vide, le dictateur est la réplique de l'écrivain, mais qui ne saurait imposer silence à la « parole du désert ». Sa tâche n'est pas de prolonger la négativité par une souveraineté de commandement, mais de faire apparaître un intervalle qui, à même cette rumeur publique, produise du silence « sans détruire les hommes » (LV, 300).

En prolongeant cette exigence, le virage révolutionnaire qui a lieu dans la carrière publique de Blanchot, et qui le conduira à rédiger le « Manifeste des 121 », ainsi qu'à participer aux révoltes de Mai 1968, acquiert une dimension métapolitique qui jette une lumière plus claire sur les sens de ses interventions. En particulier, cette forme d'action publique a comme présupposé la conscience d'appartenir à un « tournant d'époque » (EI, 394) qui est celui de l'émergence d'un nouveau « système-monde » selon l'expression de Wallerstein. Le bouleversement apporté par l'évolution conjointe de l'économie



(bio)politique et des disciplines met en question, selon Blanchot, « toute la structure traditionnelle, l'ancien droit, l'ancienne coutume, l'antique liberté [...] développant toute puissance anonyme » qui est celle de la technique.

Cette évolution est mise, dans le dialogue qui figure dans *L'Entretien infini*, sur le compte d'une certaine « fin de l'histoire », qu'il ne s'agit pas cependant d'entériner de manière mimétique, mais de contester, en identifiant, à même cette crise de l'imaginaire, une pulsion utopique qui y travaille et que Blanchot nomme « l'ignorance de l'avenir ». Le complément historique de ce nouveau partage s'annonce d'abord dans la collaboration de Blanchot au deuxième numéro de *14 Juillet*. Cette sortie de l'espace littéraire fait revivre en quelque sorte ce phantasme de la dissidence formulé en 1938 mais elle le fait en opérant un changement de signe radical : il ne s'agit plus d'une politique néoconservatrice en rupture avec l'*Action française*, mais d'un communisme en rupture avec le PCF. La communauté de pensée de Blanchot avec les initiateurs de *14 Juillet* semble être basée sur le « refus »<sup>852</sup> c'est-à-dire sur la reconnaissance commune de la nature impérative du combat qu'il faut mener contre De Gaulle après le 13 mai, et contre les tentatives du gouvernement de conserver le protectorat français en Algérie. Sur le plan de l'action directe, c'est cette nécessité qui constitue la raison de la participation de Blanchot à la rédaction collective du « Manifeste des 121 » qu'il insiste d'intituler « Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie ».

Le texte, distribué clandestinement en septembre 1960,<sup>853</sup> fait opposition aux équivoques du pouvoir gaulliste par rapport à la situation coloniale de l'Algérie<sup>854</sup> et aux violences qui y sont perpétrées. Le manifeste indique incontestablement une césure dans l'évolution politique de Blanchot : par une ironie de l'histoire, un des grands opposants de

---

<sup>852</sup> Mot qui se trouve dans le titre d'un article de Mascolo : « Refus inconditionnel », 14 Juillet, n°1, 1958, et qui est repris par Blanchot : « Le refus », A, p. 130-131, EP, 28-29

<sup>853</sup> Et qui ne sera publié « officiellement » que plus tard : « Le droit à l'insoumission (le dossier des «121») », in *Cahiers libres*, François Maspero, n° 14, janvier 1961

<sup>854</sup> V. M. Winock : *L'agonie de la IVe République*, Gallimard, Paris, 2006, pp. 34-35. En résumé, de Gaulle reconnaît en septembre 1959 il reconnaît le droit d'autodétermination pour LES Algériens, mais il insiste ensuite sur la nécessité de conserver la souveraineté française

la Déclaration est Thierry Maulnier, qui n'a jamais quitté le camp de la droite.<sup>855</sup> La réponse des autorités est immédiate : les exemplaires du Manifeste sont saisis, certains des signataires, dont Blanchot lui-même, sont convoqués et inculpés dans le procès Jeanson. Mais l'attention que porte Blanchot à la rigueur des formules qui constituent le texte de la *Déclaration* cache aussi une rénovation de la problématique de la résistance radicale. Le titre du manifeste renvoie à la fois à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, qui est pour Blanchot le signifiant de l'action incessante des pouvoirs constituants, des 'forces indirectes' (comme dans sa lecture de « Français, encore un effort... ») et répond ironiquement à la proclamation du « droit à l'autodétermination » par De Gaulle, proclamation qui n'empêche aucunement la perpétuation de la guerre et de la torture.

Aussi, comme la remarque E. Balibar avec finesse, l'insoumission renvoie au droit de résistance qui s'est constitué historiquement comme le garde-fou de la souveraineté dans le sens de la limitation de celle-ci : « En déclarant le droit à l'insoumission, même dans les conditions particulières, qui illustrent le type de circonstances dans lesquelles il doit être exercé, le manifeste des 121 rétablit dont le droit de résistance au cœur de l'universel qui articule humanité et citoyenneté »<sup>856</sup> En fait, l'in-soumission est celle qui met un terme à la condition du sujet qua *sujet du souverain*. C'est dans ce sens qu'il faudrait interpréter l'affirmation de Marguerite Duras, citée par C. Bident, selon laquelle « La Déclaration du droit à l'insoumission n'a pas ordonné l'insoumission de l'homme à l'Etat. [...] Elle met l'homme appelé devant sa responsabilité essentielle : sa souveraineté ».

Apparemment, il s'agit d'une tentative de transposition sur le plan du sujet la souveraineté du maître, selon une logique déjà exposée par Bataille. Mais, plutôt, dans la « souveraineté » qui, selon Duras, serait dressée par la Déclaration, il faudrait comprendre non la négativité originaire mais le moment politique dans lequel émerge le pacte d'assujettissement. Dans ce sens, la désobéissance est la position initiale qui rend possible la loi et la constitution du pouvoir d'exception et qui, partant, représente une forme non-négative du refus (Balibar, op. cit.) En même temps, l'insoumission dirige le regard vers une extériorité par rapport au droit tout en restant dans le droit, et en refusant l'anarchie ;

---

<sup>855</sup> C. Bident : M. Blanchot, op. cit., p. 399

<sup>856</sup> Etienne Balibar : « Blanchot l'insoumis », op. cit., p. 297

il s'agit d'une réitération du schème « X sans X », dans lequel Derrida voit la formule primaire de la pensée de Blanchot.

Dans l'entretien avec Madeleine Chapsal, Blanchot refuse explicitement d'endosser l'étiquette anarchiste, en la renvoyant plutôt au pouvoir de l'armée qui, « depuis mai '58, entend décider du destin national dans son ensemble ». Le schéma se complique dans la mesure où on a, d'une part une souveraineté gaulliste et une anarchie militaire qu'il s'agit de combattre, car « depuis 1958, nous sommes en situation d'anarchie, voilà la vérité dont chacun est obscurément pénétré » (EP, 61); et, d'autre part, un droit à l'insoumission duquel est dit dans le même entretien que « chacun en décide souverainement ». (EP, 60) L'insoumission ne se constitue pas par l'opposition frontale au droit et à la souveraineté, mais par un déplacement qui transforme la nation en communauté désœuvrée, qui fonde des nouvelles institutions de la liberté et qui se manifeste, selon Balibar, « dans la forme d'un droit sans le droit. X sans X, cette fois rigoureusement posé ». (Op. cit., p. 302)

Il s'agit d'une antinomie qui opère, à l'intérieur du droit lui-même, un partage entre une conception - héritée de Carl Schmitt, pour l'essentiel - de la souveraineté comme autorité absolue de la décision, ne répondant devant personne, qui institutionnalise le pouvoir, et une suspension de celle-ci, qui, toujours d'après Balibar, nous porte dans un lieu qui n'est pas celui de l'absolu, mais où se matérialise « une contingence, une fragilité intrinsèque et une finitude de l'ordre juridique qui ne peut tirer sa validité que d'une praxis dont il ne suffit pas lui-même à prescrire les formes, quelque chose comme un dehors intérieur qui est la liberté elle-même ». (Ibid.)

Balibar a raison de citer le nom d'Arendt dans ce contexte : le droit à l'insoumission est analogue à la fois au « right to have rights » et à la violence du refus, propre à tout commencement radical.<sup>857</sup> Dans *On Revolution* (1962), étude presque contemporaine de interventions de Blanchot dans le contexte de la guerre d'Algérie, Arendt thématise le paradoxe propre à la fondation de la communauté légale est que celle-ci ne peut s'accomplir que par un acte de rupture qui est la condition quasi-transcendantale de tout commencement. Mais, dans cet ouvrage, Arendt affirme que lorsque c'est la violence qui parle, les lois se taisent et, avec elles, la parole proprement

---

<sup>857</sup> Hannah Arendt: *On Revolution*, (1962), Penguin Classics, 1990

politique : si à l'origine il n'y a que le crime généralisé ou, ce qui est la même chose, l'état de nature, la légitimité des institutions ne saurait être constituée qu'à travers une césure dans le continuum de la violence.

C'est ce fait, dit Arendt, qui a déterminé les philosophes du XII<sup>e</sup> siècle à construire la fiction d'un « état de nature » pré-politique, car ce n'est qu'en rupture avec celui-ci que peut se constituer un Etat légal. La nature de celui-ci implique «the existence of a beginning which is separated from everything following it as through by an unbridgeable chasm ». (Ibid. p. 19) Dans l'époque moderne, le correspondant le plus exact de cette rupture postulée par les philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle (la fiction du contrat social) serait la révolution. Agir, d'après Arendt, veut dire commencer, mais d'une manière si imprévisible (« unexpected ») que l'action définie ainsi se rapproche de l'ontologie du miracle et du mystère de la natalité. Et ce début, moment anhistorique, n'est pas seulement celui de quelque chose, mais surtout de quelqu'un, du « commenceur » lui-même.<sup>858</sup> Cependant, ce moment miraculeux ne peut pas se prolonger indéfiniment, malgré la tentation de le permanentiser.<sup>859</sup> Plutôt, selon Arendt, les acteurs de la révolution doivent choisir le parti de fonder le corps politique en en créant le cadre constitutionnel. C'est dans ce sens qu'elle la Révolution française et celle américaine s'opposent sur la notion de souveraineté qui, endossée par la première, mènerait décisivement à la défaite volontariste du politique et à l'instauration de la Terreur.

Mais Arendt manifeste aussi une vive inquiétude par rapport à l'acte de fondation qui se révèle aporétique, car bien que réalisé dans l'esprit de la liberté par le législateur, il entraîne fatalement une limitation des possibilités d'action de ses successeurs.<sup>860</sup> Selon Arendt, elles sont des instances singulières, des événements qui rompent avec la condition normale de la même manière que le Bios the mortels interrompt le circuit de la vie naturelle. Arendt écrit son livre sur la révolution dans le contexte de la Guerre froide, mais sa problématique remonte à une autre situation historique que l'auteure des *Origines*

---

<sup>858</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 177.

<sup>859</sup> François Furet : Op. cit.,p. 121

<sup>860</sup> Dans ce sens, Arendt cite le sentiment de révolte éprouvé par Thomas Jefferson devant l'injustice flagrante inhérente au fait que seulement sa génération a eu l'occasion de recommencer le monde (« to begin the world over again. »)

*du totalitarisme* ne connaissait que trop bien et qui constitue un moment de crise du modèle libéral et du projet moderne en général : la révolution conservatrice des années 1930, mouvement qui, en Allemagne, a été représenté par des figures comme celles de Martin Heidegger et de Carl Schmitt.

Bien que l'accueil qu'elle réserve à l'œuvre schmittienne soit mitigé, Arendt partage avec l'auteur de la *Théologie politique* un certain existentialisme décisionniste que trahissent ses opinions sur l'absence du fondement politique et sur l'arbitraire de la liberté, de même que son anhistorisme de principe. En plus, le « crypto-décisionnisme » arendtien<sup>861</sup> fait aussi appel, à l'instar de la théorie de Schmitt, à la catégorie du miracle comme analogon de la l'indétermination spontanée de l'acte libre.<sup>862</sup> Ce n'est que vers la fin des années 1960, dans le contexte d'un autre refus, qu'Arendt est amenée à s'approcher du paradoxe d'un droit à l'insoumission garanti par la Constitution. Chez Blanchot ce paradoxe est poussé à sa limite ultime, et ne rejoint pas l'évocation d'un droit naturel, fût-ce celui d'Antigone. Dans un texte datant de 1997,<sup>863</sup> le philosophe parle du droit à l'insoumission comme d'un moment de recréation de la citoyenneté qui ne appartient plus à l'autorité de l'Etat mais se revendique des lois non-écrites qui ne sauraient être surpassées par la forme légale positive, c'est-à-dire par les décrets promulgués par l'Etat - comme, par exemple « le respect des vivants et des morts, l'hospitalité, l'inviolabilité de l'être humain, l'imprescriptibilité de la vérité. Elles

---

<sup>861</sup> Discuté par Andreas Kalyvas : «From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism» dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 2004, pp. 320-346

<sup>862</sup> H. Arendt, apud. Kalyvas, op. cit.: «Free act is a miracle, that is, something which could not be expected. If it is true that action and beginning are essentially the same, it follows that the capacity for performing miracles must likewise be within the range of human faculties. This sounds stranger than it actually is. It is in the very nature of every new beginning that it breaks into the world as an 'infinite improbability', and yet it is precisely this infinitely improbable which actually constitutes the very texture of everything we call real.» («What Is Freedom?» in *Between Past and Present*, New York, 1961).

<sup>863</sup> Texte cité aussi par C. Bident lorsqu'il parle de « l'esprit d'insoumission qui va présider à la déclaration de 1960, attachement paradoxal à la loi républicaine, transgression éphémère mais nécessaire et régulièrement refondatrice du lien communautaire, n'a de vérité qu'à se fonder sur des principes essentiels : 'le respect des vivants et des morts, l'hospitalité, l'inviolabilité de l'être humain, l'imprescriptibilité de la vérité'. »

énoncent les valeurs qui permettent à une communauté politique de dire le droit et la justice, et qu'un gouvernement ou un Etat doivent donc sauvegarder à tout prix ».<sup>864</sup>

Dans sa critique de la structure tautologique de la loi, Balibar situe les agrapta nomina, les lois non-écrites d'Antigone dans le même champ que celui des devoirs (négatifs) tels qu'une fois franchis, mettent en question l'autorité de l'Etat et recréent en quelque sorte la situation originaire de la constitution de l'ordre juridique, comme recours nécessaire contre la raison d'Etat. Mais, cette interprétation équivaut aussi, de l'aveu de l'auteur lui-même, « à en revenir au primat des devoirs sur les droits, à une philosophie du droit naturel. » (E. Balibar : « Blanchot l'insoumis », p. 304)

Il s'agit d'une solution insatisfaisante, dans le sens où ce déplacement « ouvre la porte à la contestation infinie qui, bien entendu, portera sur la 'substance' et la 'provenance' des valeurs indiquées. »

Mais il ne s'agit pas, au moins chez Blanchot, d'un retour à la vie prédéterminée ou à un droit naturel extérieur à la loi étatique et à l'exclusion originaire de la zoé. Il ne s'agit pas non plus, comme chez Balibar, d'identifier dans ce recours au « droit à insoumission », la réserve que les citoyens gardent même après la constitution de l'ordre souverain et qu'ils ne sauraient déléguer- vu qu'il s'agit des droits naturels et imprescriptibles (qui sont ceux à la liberté, à la propriété, à la sûreté et à la résistance à l'oppression). Au contraire, il faut comprendre que le « droit à l'insoumission », construction paradoxale qui dessine les contours d'une « loi sans loi » ne recoupe pas avec l'état d'exception schmittienne, bien que celle-ci manifeste la même amphibologie. Dans les deux cas, l'état d'exception maintient un rapport constant avec la loi, précisément sous la forme de sa suspension : mais, dans le cas de Schmitt, c'est à la décision du souverain de mettre fin à cette équivoque. Inversement, toute l'évolution politique de Blanchot après 1958 le conduit à désobéir à cette reconstitution d'un pouvoir immédiat et unique, tout-compréhensif.

---

<sup>864</sup> E. Balibar : « Etat d'urgence démocratique », 19 février 1997, repris dans *Droit de cité*, Ed. de l'Aube, 1998, p. 17-22

## VIII.3. Mai 1968 : l'interruption de l'histoire

La communauté qui ne fait pas œuvre et ne s'identifie pas avec *die Sache selbst* hégélienne: elle apparaît par exemple dans l'événement de Mai 68 qui constitue une illustration frappante de la rupture intra-historique que Blanchot essaie de thématiser depuis plusieurs décennies. Le rôle joué par l'écrivain a été souvent mis en lumière, étant donné sa présence parmi les barricades, sa participation au « Comité d'action écrivains-étudiants »<sup>865</sup> et même sa contribution à l'apparition de certains slogans célèbres; mais Mai 1968 représente aussi, si on peut dire, un tournant blanchotien de l'Histoire, dans lequel celle-ci rejoint l'anonymat, la rupture avec le pouvoir et l'ouverture utopique. Ces termes caractérisent aussi une certaine écriture qui est théorisée notamment à partir de la fin des années 1940. La convergence entre l'action littéraire et celle politique trouve sa forme (quasi)institutionnelle dans le « Comité écrivains-étudiants »,<sup>866</sup> dont l'activité est essentiellement textuelle.<sup>867</sup> Les tracts qui y sont produits anonymement doivent répondre à / et accomplir performativement « la rupture », constituer une parole collective et garder un caractère fragmentaire. Ils doivent répondre aussi à l'exigence de chercher « un langage plus radical, se situant hors discours, hors culture » et de « maintenir une interrogation radicale » (EP, 151)

Le tract, l'inscription murale, constituent des échantillons utopiques de l'écriture, mais il faut comprendre que cette dernière ne se trouve pas en dehors du langage courant,

---

<sup>865</sup> Après le 22 mars, lorsque les étudiants occupent l'Université de Nanterre, Blanchot rédige fait publier dans *Le Monde*, le 9 mai, un texte assumé collectivement par trente-cinq intellectuels qui affirment leur solidarité avec le mouvement, en exprimant le vœu que celui-ci « oppose et maintienne une puissance de refus capable [...] d'ouvrir un avenir » (EP, 142) Blanchot est présent dans la rue à partir de la première nuit des barricades, marche à côté des étudiants, et forme, avec Jean-Pierre Faye, Jacques Roubaud, Michel Butor et le groupe de la rue Saint-Benoît, le Comité d'action étudiants-écrivains.

<sup>866</sup> Evoqué aussi par M. Duras dans *Les yeux verts*, éd. Les Cahiers du Cinéma, 1987.

<sup>867</sup> Leslie Hill : *Blanchot, Extreme Contemporary*, op. cit., p. 217

mais est immergée complètement dans la circulation des paroles, et c'est cette immersion qui la soustrait en quelque sorte à l'exigence de l'efficacité politique:

Tracts, affiches, bulletins, paroles de rues ou infinies, ce n'est pas par le souci d'efficacité qu'ils imposent. Efficaces ou non, ils appartiennent à la décision de l'instant. Ils apparaissent, ils disparaissent [...] Ils ne laissent pas de traces : trait sans trace. Comme parole sur les murs, ils s'écrivent dans l'insécurité, sont reçus sous menace, portent eux-mêmes le danger, puis passent avec le passant qui les transmet, les perd et les oublie. (EP, 158)

Est-ce que cette fragmentation met véritablement les tracts hors du circuit de la légitimité culturelle et politique ? La réponse est positive, mais elle ne doit pas être située dans le sillage de la poétique moderniste de la transcendance de la forme : en effet, le tract excède le Livre, la culture muséifiée et l'autonomie de l'œuvre. Il se rapproche plutôt de la rumeur incessante des démocraties, à laquelle il met cependant fin. La tâche de l'écrivain est d'« entrer en un rapport d'intimité avec cette rumeur initiale » (LV, 300), la mimer et lui imposer le silence : « C'est contre une parole indéfinie et incessante, sans commencement et sans fin, contre elle mais aussi avec elle, que l'auteur s'exprime ». (LV, 335)

L'émergence dans les démocraties modernes du « règne du public, entendu au sens d de 'dehors' (la force attractive d'une présence toujours là, [...] privée de centre, sorte d'espace qui assimile tout et ne garde rien), a modifié la destination de l'écrivain ». (LV, 336). Sa condition est celle de renverser la logique du pouvoir et de la souveraineté, d'abandonner l'abandon : l'écrivain, dit Blanchot en 1955, « abandonne peu à peu l'ambition de puissance ». Sa tâche politique ou métapolitique est de produire des textes qui, à l'instar des affiches de Mai 68 « sont là comme défi à toute loi ». (EP, 157) L'écriture effectue l'«arrêt du livre qui est aussi arrêt de l'histoire» et constitue une provocation adressée à l'autorité. Cette amphibologie de l'écriture et de la clameur confuse de l'espace communicationnel permet d'expliquer aussi l'équivoque de la position de Blanchot par rapport à la révolution.

En fait, Blanchot, bien qu'il y participe, manifeste, surtout après-coup, une certaine ambivalence envers l'événement de Mai 68. Il s'agit en effet d'un mouvement qui effectue la « REVOLUTION » elle-même, « dans la fulgurance et l'éclat d'un événement sublime



dans le sens kantien de l' « enthousiasme ».<sup>868</sup> Benjamin y est aussi convoqué, comme exemple d'une critique radicale de la conception progressiste du temps et de la conception *discontinuiste* de la révolution:

Le désir conscient de rompre la continuité de l'histoire appartient aux classes révolutionnaires au moment de l'action. C'est une telle conscience qui est affirmée par la révolution de juillet. Dans la société du premier jour de lutte, simultanément mais pas des initiatives indépendantes, à plusieurs endroits, on tira des coups de feu sur les horloges des tours de Paris. (Cité dans EP, 189)

Elle effectue, dans sa discontinuité et en vertu de son refus, une forme de communauté immédiate, « comme une fête qui bouleversait les formes sociales admises ou espérées, s'affirmer [...] la communication explosive... » (CI, 52) La révolte est une manifestation de la démocratie directe. La référence à la fête renvoie dans ce contexte à Bataille, mais elle est aussi propre à la doctrine de Rousseau et à son refus de la représentation. Également, Blanchot se réfère à la manifestation anonyme du pouvoir constituant dans sa radicalité, présence spontanée de la « multitude » et formation d'une communauté évanescence qui met entre parenthèses les rapports de représentation politique : « il ne faut pas durer, il ne faut pas avoir part à quelque durée que ce soit. On se sépara instantanément, sans qu'il y eût de reste... » (CI, 56) Il s'agit, dit Blanchot, d'une « souveraineté que la loi ne peut circonscrire, puisqu'elle la récuse tout en se maintenant comme son fondement ». La différence par rapport à Schmitt est claire : ce qui est la prérogative du Souverain se transforme dans l'autre cas dans une forme de présence de la multitude antérieure au pouvoir politique. C'est ainsi qu'il faudrait interpréter les affirmations de Blanchot:

Il n'y a pas d'exemple plus certain que celui qui s'affirma dans une ampleur souveraine, lorsque se trouva réunie, pour faire cortège aux morts de Charonne, l'immobile, la silencieuse multitude dont il n'y avait pas lieu de comptabiliser l'importance, car on ne pouvait rien y ajouter, rien n'y en

---

<sup>868</sup> V. Yves Gilonne : *La Rhétorique du sublime dans l'œuvre de Maurice Blanchot*, L'Harmattan, 2008, chapitre VI

soustraire [...] Puissance suprême, parce qu'elle incluait, sans se sentir diminuée, sa virtuelle et absolue impuissance. (CI, 222)

Mais, d'autre part, ce moment d'exception ne se trouve pas simplement en dehors de l'ordre syntagmatique. Dans « Les grands réducteurs » (1965) Blanchot parlait déjà, en adoptant une rhétorique proche du discours de l'Ecole de Francfort, de la « puissante machine collective » de l'industrie culturelle qui assimile inévitablement toute forme de résistance et qu'il rapproche de la « compréhension » hégélienne, à la fin de l'histoire. La force de contestation et dislocation inhérente à la littérature est toujours (dé)ournée envers l'unité, « unité circonstancielle qui est celle de la société dominante et l'unité à venir qui est, dialectiquement et utopiquement, en jeu dans le recherche d'une société universelle sans différence ». (A, 75)

La littérature est-elle bien « essentiellement » (mais non uniquement) pouvoir de contestation du pouvoir établi, transgression et déstructuration illimitée de la « totalité réellement ou idéalement accomplie » (Ibid.) ; mais, simultanément, « la littérature est toujours vaincue, vaincue par elle-même, vaincue par sa victoire, laquelle ne contribue, enrichissant l'immense dépôt séculaire, qu'à enrichir la culture ». (A, 84) L'ordre structurel à raison de la contestation littéraire et de la révolution permanente se trouvent récupérés par la machine culturaliste et par la totalité politique.

A la première vue, il semble que les événements de 1968 aient apporté une rectification du tir de la part de Blanchot, mais en fait il n'en est rien : en lisant le texte-bilan de 1969, on apprend que « Mai, révolution par l'idée, le désir et l'imagination, risque de devenir un pur événement idéal et imaginaire, si cette révolution ne donne pas lieu, renonçant à elle-même, à une organisation et une stratégie nouvelles. » (EP, 199) La résomption de la révolution dans la politique est posée sans ambages, au moins dans sa dimension spectaculaire, et l'échec du mouvement est vu comme indissociable de sa réussite même :

La faiblesse du mouvement, c'est aussi bien ce qui fut sa force, et sa force est d'avoir réussi prodigieusement, dans des conditions qui ont rendu son succès éclatant, mais sans moyens politiques d'avenir, sans pouvoir d'institution. (EP, 201)

Etant donné cette corrélation nécessaire entre l'accomplissement et le manque d'avenir, Blanchot avertit ses compagnons de la tentation de répéter Mai et surtout contre le danger de constitution d'une tradition de la rupture. « Le pire (...) c'est qu'il est en train de se constituer, à partir de la destruction du traditionnel, une nouvelle tradition qu'on respecte et même sacralise ». (Ibid.) La conclusion inscrit la Révolution et de l'état d'exception qu'elle institue dans une structure qui est elle-même dépassée par l'achèvement de l'histoire. La perspective eschatologique efface l'opposition entre pouvoir constitué et constituant. Il faut, affirme l'écrivain, « prendre bien conscience, et toujours à nouveau, que nous sommes à la fin de l'histoire, de sorte que la plupart des notions héritées, à commencer par celles de la tradition révolutionnaire, doivent être réexaminées et, telles quelles, récusées. » (EP, 204)

Mais cette proclamation de la fin de l'histoire n'est pas le signe d'un retour à la sagesse désœuvrée du héros kojévien ni une conversion à la thèse libérale de la fin des idéologies. Car le texte se clôt sur un double constat : « LA REVOLUTION EST DERRIERE NOUS : objet déjà de consommation et parfois de jouissance. Mais ce qui est devant nous, et qui sera terrible, n'a pas encore de nom ». (Ibid.) Si cette futurité innommable / irréprésentable ne débouche pas sur l'Etat total et ne s'identifie non plus avec la marche du capitalisme mondial, c'est qu'elle n'appartient pas proprement ni à l'eschatologie dont Kojève est l'exposant ni à la politique dans sa forme gouvernementale. En, fait elle relève d'une dimension messianique qui ne saurait être appréhendée qu'à travers une forme d'écriture qui n'est pas celle insurrectionnelle, c'est-à-dire qui n'est pas celle sadienne (cette dernière se confondant avec le mouvement de la révolution).

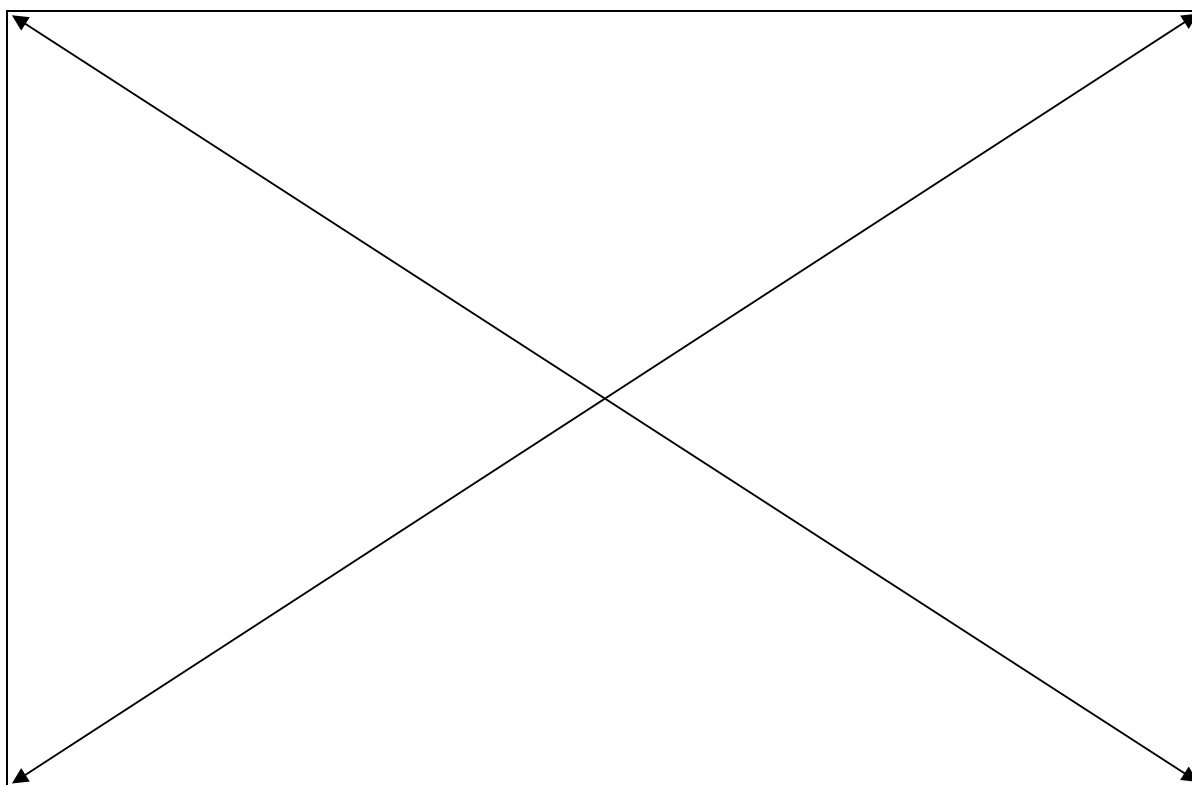
Il s'agit d'une forme non-négative de langage qui n'appartient plus au paradigme de la souveraineté et qui effectue le pas en dehors de cercle mythico-juridique où « la vie est née de la mort, inséparable d'elle. » Dans ce nouveau paradigme, messianique, explicité dans *L'Écriture du désastre* (1980), la loi « sacrée, souveraine » qui « se réclame de la nature, s'exalte des prestiges du sang, n'est pas pouvoir mais toute-puissance » - se trouve déplacée, non seulement par la loi divine et par les « règles », mais aussi par un quatrième règne qui est celui « de la littérature même ». Celle-ci « refuse ce point de vue privilégié, tout en ne se laissant pas dépendre d'un autre ordre (...) au nom duquel on pourrait la symboliser. » (ED, 219)

Ainsi, se déclare l'« irréductible différence, et même une discordance, entre la responsabilité politique [...] et la responsabilité littéraire ». Le schéma qui semble correspondre à la pensée de Blanchot dans son intégralité n'est plus celui du seul rapport entre deux formes de souveraineté, également distinctes du droit naturel, mais aussi celui qui prend en compte la relation entre la loi souveraine et l'ouverture messianique.

**S1** ←-----→ **S2**

De Gaulle

Sade



**non-S2** ←-----→ **non-S1**

Messie

Antigone

# IX. La fiction messianique

Dans l'après-coup de Mai 1968, Blanchot formule de manière plus explicite l'exigence de dépasser le rapport de tension entre le pouvoir établi et les pouvoirs indirects, révolutionnaires, en formulant une conception de la loi qui se départ du dispositif biopolitique déterminé par le mécanisme de la sacralisation. Il n'y a plus de relève dialectique, mais un désinvestissement messianique de la Loi qui n'est pas exactement l'épuisement eschatologique, mais une force qui, selon l'expression paulinienne, « s'accomplit dans l'impuissance » (2 Cor 12,9).<sup>869</sup> Le nomos est rendu inopérant dans son effectuation souveraine ; cette déposition ne s'accomplit plus à travers le soulèvement de la multitude, mais par la loi messianique qui est « sainte et non sacrée » (ED, 216) et qui est constitutivement faible. Il s'agit d'un déplacement que Giorgio Agamben identifie dans le messianisme paulinien : « si, dans le nomos, la puissance de la promesse a été transposée dans des œuvres et des préceptes obligatoires, à présent le messianisme rend ces œuvres in-opérantes, et les restitue à la puissance sous la forme du désœuvrement... »<sup>870</sup>

Pour Blanchot aussi, la phrase « [l]a souveraineté n'est rien », ne signifie pas sa ruine, « car la ruine souveraine pourrait être encore une manière pour la souveraineté de s'affirmer en rehaussant le rien majuscule ». Or cette temporalité messianique accède à la représentation à travers l'écriture et plus exactement, l'écriture des récits. Le parangon de ce type d'écrivain est, pour Blanchot, Kafka, celui qui poursuit avec la loi

...le jeu tragique (provocation et interrogation) [et] dont son obstination - douce, c'est-à-dire intraitable - attend qu'elle se prononce, non pas en autorisant et même en le frappant, mais en se désignant comme indésignable, de telle sorte qu'elle puisse pressentir pourquoi écrire - ce mouvement

---

<sup>869</sup> G. Agamben : *Les temps qui restent*, op. cit., p. 166

<sup>870</sup> Ibid., p. 167

duquel il a espéré une sorte de salut -l'a, depuis toujours et comme à jamais, mis hors-la-loi ou, plus justement, l'a conduit à occuper cet espace du dehors, extériorité radicale (aorgique), au sujet de laquelle il ne peut savoir [...] si, extérieure à la loi, elle en indique la limite ou encore [...] provocation des provocations, se dénonce comme dérangeant et devançant toute loi. (A, 321)

Il s'agit d'un combat qui aboutit à sommer la loi de sortir de l'indétermination de l'état d'exception et de se manifester, non sur la forme du sacrifice ou du pur ban, mais sous celle de l'effectivité. Par l'écriture, Kafka se tente de se libérer de cette exclusion inclusive qui, selon Agamben, définit sa structure originelle. En tant que vie nue, le sujet est maintenu sous l'emprise de la loi comme « être-en-vigueur-sans-signification » qui ne le sollicite pas mais lui confère seulement le statut ambigu du « detainee ». Lorsque, ajoute Agamben, avant la fin du récit kafkaïen « Devant la loi », la porte se ferme devant le paysan, il ne s'agit pas d'un échec de celui-ci, mais d'un accomplissement qu'il obtient au prix de sa propre vie et qui consiste dans l'arrêt de la relation de ban dans laquelle il était tenu. Dans ce sens, le paysan est une sorte de Messie empêché (HS, 66) dont le succès (la fermeture de la porte de la Loi) est assuré par une substitution mineure : le remplacement de l'état d'exception virtuel par celui réel.

Ce type de lecture permet de rendre compte du caractère évidemment allégorique des récits de Blanchot qui sont traversés par des figures comme Sorge- le Très Haut, des personnages qui incarnent la loi, ou la mort, et qui, en dehors de cette assignation, semblent souvent dépourvus de toute autre consistance. Une conception assez limitative de l'allégorie a empêché la reconnaissance de ce caractère propre aux romans et récits de Blanchot, les critiques préférant se concentrer notamment sur des questions portant sur la forme littéraire ou sur la relation avec la théorie esthétique. La thèse qu'on va soutenir est que la forme narrative blanchotienne devrait être rapportée à la conception de l'allégorie développée par Fredric Jameson,<sup>871</sup> selon lequel cette forme constitue l'alternative à la conception moderniste et réaliste dominante dans le Premier monde qui suppose la séparation radicale et incontestable du public et du privé, le poétique et le politique, ce

---

<sup>871</sup> F. Jameson: «Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism», in *Social Text*, n° 15, automne 1986, p. 65-88

dernier résonnant dans la littérature comme « un coup de feu dans un concert », selon l'expression de Stendhal. L'allégorie dans ce sens acquiert des points de contact avec la « littérature mineure » promue par Deleuze et Guattari, et qui se distingue par la coïncidence entre forme esthétique et contenu politique : dans cette sous-classe, l'histoire individuelle, œdipienne, fait bloc avec le politique.<sup>872</sup>

---

<sup>872</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Kafka: Pour une littérature mineure*, Les Editions de Minuit, 1975

## IX.1. Le Messie, le temps, le récit

La neutralisation qui fait l'objet des analyses de Blanchot ne reproduit pas l'eschatologie hégélienne mais représente une forme de temporalité que l'écrivain distingue aussi bien de celle progressiste que du temps « ordinaire », phénoménologique.<sup>873</sup> La non-coïncidence entre la fin de l'histoire (qui comprend aussi l'interruption opérée par la Terreur) et la temporalité messianique est attestée dans *L'Écriture du désastre*, comme différence entre « le Temps dérangé, sorti de ses gonds » qui « se laisse encore attirer, fût-ce à travers l'expérience de la fêlure, en une cohérence qui s'unifie et s'universalise » et « l'expérience inexpérimentée du désastre, retraits du cosmique qu'il est trop facile de démasquer comme l'effondrement ». ED, 125) C'est cette expérience qui, dit Blanchot, « nous oblige à nous dégager du temps comme irréversible, sans que le Retour en assure la réversibilité. » (Ibid.) La temporalité messianique est celle d'une advenue qui n'a pas de lieu propre et qui ne relève pas des formes identifiables de l'action, mais de l'appel : « Viens, viens » qui a lieu dans un Jetztzeit non-historique (« C'est maintenant et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre »). (ED, 215)

Un troisième point qui doit être soulevé est celui du *katékhn* qui est la figure évoquée par Saint Paul et dont la fonction est de retarder l'avènement de l'Antéchrist et, implicitement, la fin de l'histoire. Il semble que dans l'évangile paulinien, le *katékhn* soit incarné dans l'Empire romain. Lorsque Carl Schmitt emprunte ce theologoumenon à Paul, il suggère son identité avec le souverain qui est aussi une « force freinante » qui garde l'ordre du droit, met en marche la politique et retient la fin du monde. Cette temporalité est l'envers de l'eschatologie, en impliquant aussi une référence polémique à la notion de posthistoire. Or, si on veut apprendre où se situe Blanchot dans ce débat, il suffit de lire l'anecdote qu'il rapporte dans *l'Amitié* (p. 269), selon laquelle certains kabbalistes hérétiques Juifs pensaient que « puisqu'une prophétie annonce que la victoire de Gog du pays de Magog, précédera immédiatement la venue du Messie, il y a grand intérêt à laisser

---

<sup>873</sup> John D. Caputo : *The Prayers and tears of Jacques Derrida*, Religion without Religion, Indiana UP, 1997



l'homme de l'Occident devenir la force démoniaque capable de soulever l'abîme et d'y entraîner les soixante-dix peuples. Mais, pour cela, il faut qu'il soit vraiment Gog, l'être de la démesure ténébreuse, et pour qu'il le devienne, il est nécessaire que les grands Zaddikim, ceux qui lisent dans le ciel et sont en rapport avec les puissances, coopèrent à son destin et l'aident à prendre une dimension supra-humaine. Cette figure se superpose sur celle de Napoléon, le chef hégélien de l'Etat absolu, qui collabore sans le savoir à l'histoire du salut, vu qu'il représente une force capable d'accélérer la venue de Messie. Mais la doctrine hérétique qui vise à favoriser le mal afin de « précipiter la catastrophe » est désavouée sans ambages par Blanchot qui note qu'elle « marque l'avènement du nihilisme [...] sous prétexte que « dans le monde de la fin le Mal est sacré » et qu'elle a « altéré gravement le messianisme juif authentique ». (Ibid.)

Cela veut dire que, pour Blanchot, comme pour le messianisme authentique, l'être-là du Messie « n'est pas la venue ». Le messianique tourne autour d'une certaine ouverture du futur et d'une effectuation immédiate de la Justice qui rouvre le domaine de l'Utopie et qui s'oppose, en tant que telle, aux diverses versions de la fin de l'histoire. Le dépassement de la problématique du nouveau, qui a lieu précisément après les mouvements de 1968, implique l'émergence du paradigme qui se décline, dans une certaine indétermination référentielle, comme mort des idéologies<sup>874</sup> et du politique,<sup>875</sup> Ce modèle a fini par fonctionner encore dans l'imaginaire politique contemporain comme indice du « régime social « naturel » enfin obtenu ». <sup>876</sup> Et cela malgré la contradiction performative inhérente à toute affirmation d'une putative fin dernière. Car « c'est sur fond d'historicisme, et paradoxalement de messianisme historique qu'on a perdu le sens de

---

<sup>874</sup> Daniel Bell : *La fin de l'idéologie*, trad. E. Baillon, PUF, 2<sup>e</sup> éd. 1997. Selon D. Bell les idéologies qui ont surgi au XIX<sup>e</sup> siècle sont devenues, à partir des années 1950, « exsangues » suite aux événements comme « les procès de Moscou, le pacte germano-soviétique, les camps de concentration, l'écrasement des ouvriers hongrois » ou bien à des « changements sociaux comme la modification du capitalisme, le développement de l'Etat providence » (p. 55). Bell ne fait que reprendre une idée formulée par Camus et développée par Raymond Aron dans *L'Opium des intellectuels*, Calman-Lévy, 1955, p. 324.

<sup>875</sup> Pierre Birnbaum: *La fin du politique*, Seuil, (1975), 2<sup>e</sup> éd. 1995.

<sup>876</sup> Slavoj Zizek: *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?* Flammarion, 2008. Zizek appuie ce constat d'une formule qui surprend par sa justesse: pour nous autres Postmodernes, il est plus facile de se représenter la fin ultime de l'humanité et même de la Terre (vu le succès des thèmes apocalyptiques dans l'industrie culturelle) que le moindre changement dans le système capitaliste actuel.

l'Histoire. Le paradoxe constitutif de notre (post)modernité, dans la complémentarité inéluctable de l'une à l'autre, c'est que l'Histoire tue l'histoire. »<sup>877</sup> De manière analogue, la proclamation d'une fin de l'idéologie a été immédiatement dénoncée comme apologie d'un discours dominant qui, une fois ses compétiteurs écartés, deviendrait en quelque sorte inapparent. Partant, l'intériorisation du discours de la fin engendre un consensus qui ne fait que masquer un de ses traits les plus saisissants, notamment celui d'être « une formulation idéologique du statu quo. »<sup>878</sup> Ainsi, ce rêve d'une fin dernière, impossible en tant qu'énoncé à partir d'un « niveau zéro » de la réalité extra-discursive, a été diagnostiqué comme l'illusion idéologique par excellence.<sup>879</sup> Ce diagnostic ne fait que traduire la logique autoréférentielle qui est à l'œuvre dans la notion d'idéologie, et qui semble prévenir contre toute clôture.

En effet, d'après les analyses classiques de Karl Mannheim, il s'agit d'un concept circulaire qui ne saurait échapper à sa propre extension : « dès que tous les partis sont capables d'analyser les idées de leurs opposants en termes idéologiques [...] le terme d'idéologie acquiert une signification totalement nouvelle ». <sup>880</sup> Cette découverte a une conséquence troublante pour la sociologie de la connaissance que Mannheim s'efforce de construire, notamment qu'elle doit renoncer « au vain espoir de découvrir la vérité dans une forme indépendante d'un jeu de significations socialement et historiquement

---

<sup>877</sup> Jocelyn Benoist : op. cit., p. 37.

<sup>878</sup> Robert Haber: « The End of Ideology », apud. Birnbaum, op. cit. p. 33.

<sup>879</sup> Ernesto Laclau : «The Death and Resurrection of the Theory of Ideology », dans *MLN*, no. 112, 1997, p. 297-321: « It is through the operation of this double and contradictory movement that the illusion of closure is discursively constructed. This shows us the theoretical (and impossible) conditions under which the end of the ideological could take place. It could only happen if either of the two movements that we have specified could reach its ultimate extreme and fully eliminate the operativity of the other. It would occur if the distortion became actual dissolution, and the equivalence, identity: in that case everything would become an undifferentiated One, and the project of the mystic would have succeeded. But it would also happen if the equivalential logic was eliminated and the remainder of particularity grew to dominate the totality of the object. This is the dream of the different versions of the "end of ideology," generally associated with the ideal of pure, non-political, administrative practices. In both cases closure would not be an illusion but an actual reality. But both are impossible dreams, ensuring that we will continue living in an ideological universe.»

<sup>880</sup> Karl Mannheim: *Idéologie et utopie*, Librairie M. Rivière, 1956, p. 73.

déterminées.» (Ibid. p. 78- 79) Or, celle-ci est une position clairement relativiste, que les tentatives de Mannheim de présenter comme un type de relationnisme post-métaphysique ne font qu'inscrire dans le sillage d'un hégélianisme résiduel.<sup>881</sup>

L'implication de ce paradoxe est que l'efficacité polémique du concept d'idéologie qui, dans l'optique marxiste signifiait une inversion / distorsion de la réalité, s'évapore complètement. Comme l'affirme à juste titre Ricœur, lorsque Mannheim définit l'idéologie comme non-congruence à la réalité, il reste prisonnier de son propre paradoxe car : « La réalité est toujours prise dans un cadre de pensée qui est lui-même une idéologie. »<sup>882</sup> Même Althusser, pour lequel l'antinomie science-idéologie garde toute sa productivité critique, est pleinement conscient du fait que « c'est un des effets de l'idéologie que la dénégation pratique du caractère idéologique de l'idéologie par l'idéologie ».<sup>883</sup> Le paradoxe althussérien de l'idéologie s'énonce donc de la manière suivante : « il faut être hors de l'idéologie, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique, pour pouvoir dire : je suis dans l'idéologie (cas tout à fait exceptionnel) ou (cas général) : je suis dans l'idéologie ».

Ainsi, le concept d'idéologie dépend de la possibilité de s'accrocher à un point d'extériorité, « degré zéro » où « pôle nord » non-contaminé, à partir duquel une lecture « symptomale » puisse procéder. Or, dès qu'on regarde de près cette putative instance pure censée régler les mécanismes sociaux (« tel qu'en eux-mêmes...») nous plongeons à notre insu dans ce que C. Geertz appelle « the murky waters », les eaux troubles dans lesquelles l'idéologie et la réalité tendent à se confondre.<sup>884</sup> Or, en l'absence d'une telle frontière, la pertinence d'une lecture symptomale se voit mise en question de manière radicale. La notion d'*Ideologiekritik* devient donc auto-contradictoire. Ce tournant conduit aussi à l'émergence de la problématique du « postmoderne » qui malgré une évidente

---

<sup>881</sup> Paul Ricœur : *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, 1997, p. 225.

<sup>882</sup> Ibid. p. 229

<sup>883</sup> Louis Althusser: *Sur la reproduction*, PUF, 1995, p.227

<sup>884</sup> Voir aussi Slavoj Zizek: «The Spectre of Ideology» in *Mapping Ideology*, éd. S. Zizek, Verso, London, New York, 1994, pp. 1-33.

surcharge sémantique, garde la signification minimale d'un renversement de la conscience historique bâtie sur l'anticipation et la valorisation du nouveau.<sup>885</sup>

Ce mouvement inverse une tendance qui débute avec des auteurs chrétiens comme Orose<sup>886</sup> et Saint Augustin. Mais, chez ces théologiens, la temporalité est eschatologiquement orientée vers une fin imminente et invariable. Et dans la mesure où les cadres de la temporalité sont structurés par le christianisme, l'horizon d'attente et solidaire de la tradition. E.R. Curtius<sup>887</sup> rappelle que le rapport qu'entretient ce que, nous autres Modernes, appelons le « Moyen Age », avec l'Antiquité, est circonscrit par la notion d'héritage, de survivance, d'écho. Bien qu'ils soient profondément séparés, les deux mondes restent pourtant unis « par le souvenir conscient et la continuité de leur histoire ».

D'après R. Koselleck,<sup>888</sup> ce sont les mouvements religieux apparus au XVe siècle, la Réforme et les guerres de religion, qui finissent par engendrer une conception politisée et étatique de l'histoire. L'empire perd sa dignité eschatologique, l'avenir s'ouvre en faisant reculer de manière spectaculaire l'imaginaire apocalyptique qui dominait encore le XVe siècle et l'Etat « moderne » finit par soustraire à l'Eglise « le monopole de la domination du futur ». Cependant, la réactivation du modèle antique dans l'époque auto-désignée comme « Renaissance » (« rinascità ») ne représente pas vraiment un « progrès » par rapport à la conception chrétienne : de Pétrarque à Machiavel, l'imaginaire historique de la Renaissance est informé par l'idée ancienne des « corsi e ricorsi » et le modèle cyclique bénéficie d'une évidence généralisée.

La thèse de Th. E. Mommsen est que c'est chez Pétrarque qu'on trouve conception claire de l'antique (« dicantur antique quecunque ante celebratum Rome et venratum romanis principibus Christi nomen ») et du nouveau (« nove autem ex illo usque ad hanc

---

<sup>885</sup> Boris Groys : *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie*, Carl Hanser Verlag, München, 1992

<sup>886</sup> « Orose » dans A. Vacant, E. Mangenot : *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XI, 1932.

<sup>887</sup> E. R. Curtius : *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, PUF, 1956, p. 57.

<sup>888</sup> Reinhardt Koselleck: *Le Futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock, M.-C. Hook, EHESS, 1990, [*Vergangene Zukunft*, Francfort, 1979].

aetatem »)<sup>889</sup> bien que son imaginaire de l'histoire soit profondément anti-progressiste et catastrophique.<sup>890</sup> Pour résumer, la modernité ne s'affirme comme catégorie de périodisation qu'au bout d'une évolution qui débute avec la création du terme « modernus » au Ve siècle, continue au XVe siècle avec sa distinction par rapport à la période précédente qui commence devient le « Moyen Age » et avec la restriction sémantique de l' « Antiquité », qui ne désignera dorénavant que la culture gréco-romaine. Cette modernité s'instaure pleinement au XVIIIe siècle, lorsque la conscience des temps nouveaux revendique leur autonomie par rapport aux cadres eschatologiques et affirment leur dignité et même leur supériorité sur les époques précédentes.

Ce n'est d'ailleurs que lorsque ces conditions ont été remplies qu'apparaît la possibilité de concevoir une temporalité abstraite et homogène ouverte sur un futur indéterminable. Koselleck met en parallèle l'émergence de la *Neuzeit* avec la substitution, au XVIe siècle, du pronostic à la prophétie et avec la perte de la fonction eschatologique de l'Etat (l'Empire). La singularité insulaire du concept de Temps nouveaux/ modernité (*Neu(e)zeit*) vient de son absence de contenu transitif : son trait spécifique est son caractère autoréférentiel qui le distingue radicalement de toutes les doctrines précédentes sur la périodisation de l'histoire. La vision historique païenne est structurée diachroniquement par la présence des dieux et des héros et celle chrétienne par la disjonction entre le temps de la Loi et celui de la Grâce.

Par contre, la *Neuzeit* se détache sur la toile de fond du déclin des attentes structurantes comme une forme inédite d'horizon d'attente où le futur devient disponible et indéterminable et où l'attente du futur n'est plus limitée par une justice post-historique. Dans cette nouvelle conception, le temps se transforme en l'acteur principal (« force » selon Koselleck) d'une histoire du progrès bâtie sur le vocable de « révolution » qua concept méta-historique, quasi-transcendantal qui ouvre l'horizon d'attente d'un futur maîtrisable mais contingent. Et cette nouvelle conception est l'effet d'une révolution bien réelle : celle de 1789. Koselleck cite l'exemple de *l'Essai sur les révolutions* (1794) de

---

<sup>889</sup> Theodor E. Mommsen: «Petrarch's Conception of the Dark Ages», 1941, article repris dans *The Italian Renaissance*, Fabbri, 1967

<sup>890</sup> Pétrarque: *Africa*, II, 274-5, apud Mommsen : La gloire de Rome est usurpée par des nations étrangères de l'Espagne et de l'Afrique et la paix éternelle qu'on a établi au prix de tant d'efforts est vouée à la décadence (« Imperii tanto nobis fundata labore/ externi rapiunt Hispanie et Afre ».)

Chateaubriand dont la visée originelle était de dresser un parallèle entre les révolutions anciennes et moderne mais qui doit vite reconnaître l'incommensurabilité sémantique entre les deux termes de la comparaison : « la Révolution française lui apparaît comme un événement sans précédent parce qu'elle conduit vers un avenir ouvert ».<sup>891</sup>

Après 1789, la révolution devient un « singulier collectif » qui institue l'unité d'une *Geschichte* unique, c'est-à-dire un régime d'historicité réunissant toutes les histoires particulières, décroché de tout rapport avec la transcendance, et créé par le nouveau sujet politique : le bourgeois dans le sens de « citoyen ».<sup>892</sup> La révolution modifie les cadres de l'expérience, institue ex nihilo une temporalité nouvelle, invente des catégories politiques inédites (comme l'antinomie « gauche » et « droite »), naturalise les droits civiques mais opère surtout une interruption de l'histoire qui sous la forme de la Terreur, coïncide avec une forme de justice immédiate, sans mot. En effet, selon Robespierre : « La terreur n'est autre que la justice, prompte, sévère, inflexible ; elle est une émanation de la vertu ».<sup>893</sup>

C'est sur la toile de fond de cette évolution que le concept de messianisme réintroduit par Blanchot dans ses derniers écrits théoriques acquiert son entière intelligibilité : cette temporalité n'est ni celle de la fin de l'histoire ni celle de l'interruption révolutionnaire. Il s'agit d'un « changement radical » qui peut être spécifié ainsi : « ...que, de ce qui advient, tout présent s'exclut. Le changement radical adviendrait lui-même sur ce mode du non-présent qu'il fait advenir sans se confier pour autant à l'avenir (prévisible ou non) ou se retirer dans un passé... » (ED, 176) Les formules se répètent, mais il s'agit à chaque fois d'un « temps sans présent », passivité d'un temps sans présent». Ce qui revient à postuler un déblocage du politique qui répond à l'impasse de la question révolutionnaire. Pourtant, la vocation messianique resterait bien vide et se réduirait à une gesticulation dans laquelle se rejoignent l'événement qui n'arrive pas, la loi qui persiste dans sa désactivation, le messianisme sans Messie, si ce déblocage ne s'effectuait dans un certain espace, fût-il imaginaire. L'événement messianique accède

---

<sup>891</sup> Ibid. p. 51 et p. 71.

<sup>892</sup> Koselleck cite Schiller, selon lequel l'homme participe à l'histoire « parce que qu'il n'apporte pas avec lui son histoire mais il la crée lui-même. », *Le Futur passé*, op. cit., p. 236.

<sup>893</sup> Robespierre : « Sur les principes de morale politique », 5 février 1794

à la représentabilité dans l'espace du récit, dans celui d'une certaine écriture; dans les termes de Blanchot, « écrire c'est se livrer à la fascination de l'absence de temps ».

A la structure du temps messianique correspond la forme allégorique du récit qui, ne fût-ce qu'un « événement encore à venir », reste la concrétisation de « l'événement même », (LV, 14) Afin de mieux comprendre ce dont il s'agit dans cette affirmation, on pourrait contraster avec l'herméneutique des rapports entre la temporalité et le récit développée par Paul Ricœur. Cette comparaison permet de situer la spécificité de la théorie blanchotienne qui s'oppose point par point à l'entreprise herméneutique. D'après le philosophe, les apories augustinienes du temps supposent la renaissance perpétuelle de la « discordance » au cœur des catégories temporelles, retour d'autant plus « énigmatique » que la faille entre les trois termes du triple présent soit produite par la concordance des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire.

Et « c'est à cette énigme de la spéculation sur le temps que répond l'acte poétique de mise en intrigue » ; « la *Poétique* d'Aristote ne résout pas spéculativement l'énigme » mais « la fait travailler poétiquement » « en produisant une figure inversée de la discordance et de la concordance ». <sup>894</sup> Malgré son recul par rapport à la vulgate structuraliste qui « déchronologise » le récit, en n'examinant que la dynamique temporelle interne des celui-ci en termes d'ordre et de fréquence, <sup>895</sup> Ricœur réduit en dernière instance le rapport entre temps et récit à un paradigme herméneutique traditionnel dans lequel l'intrigue est censée concilier les discordances temporelles dévoilées mais non résolues par les penseurs spéculatifs. La configuration normative du récit voit dans l'enchaînement des dissonances à une ré-figuration œcuménique de la tradition qui ne cache que difficilement son hostilité de principe à la dynamique de la modernité. Car cette lecture fait répondre au le caractère irrémédiablement non-représentable de l'articulation entre éternité, temps et mémoire chez Augustin, la forme narrative comme synthèse de l'hétérogène et tradition vivante. En effet, selon Ricœur, le *muthos* aristotélicien représente réellement une « solution poétique » aux apories de la *distentio* augustinienne, car il remplace celle-ci par une mise en intrigue finie et ordonnée qui maintient cependant en vie le jeu de la discordance et de la concordance. L'hypothèse principale de Ricœur est

---

<sup>894</sup> Ibid., p. 41.

<sup>895</sup> Comme le fait par exemple Gérard Genette dans *Fictions* III.

que « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle ».<sup>896</sup> Le but de l'entreprise herméneutique serait alors de construire la médiation implicite entre temps et récit par l'intermédiaire de l'action de mise en intrigue (*muthos*) que Ricœur identifie avec la triple mimésis, constituée, en amont du texte, par les opérations de précompréhension et - en aval de celui-ci, par le moment de la réception. En effet, la poétique comme art de composer des intrigues subsume aussi bien le concept de *muthos* (comme « agencement des faits en système ») et de mimésis (comme processus de représentation de l'action) qui sont, selon Ricœur, des quasi-synonymes.

Mais si la *mimésis I* représente la préfiguration de la structure narrative de la temporalité dans la structure de l'expérience et la *mimésis III* la ré-figuration du temps vécu dans l'expérience du lecteur, seulement la *mimésis II* se rapporte à la configuration effective de la temporalité dans l'action de la mise en intrigue qui, dans l'unité discordante de l'œuvre, superpose les cadres cosmologiques à ceux phénoménologiques. Dans le *muthos* aristotélicien, réplique en négatif de la *distentio* augustinienne, se réalise la concordance discordante propre à l'activité mimétique qui propose une résolution de l'antinomie entre le présent et l'instant. Comme on l'apprend des analyses de *Temps et récit III*, l'aporie augustinienne du triple présent n'est pas invalidée par la pensée cosmologique qui conçoit le temps comme « quelque chose du mouvement » parce celui-ci ne se laisse pas dériver de la distension de l'âme. Le hiatus entre l'expérience subjective et le plan ontologique ne saurait être comblé par l'amalgame de l'instant et du présent car, à la différence du premier, celui-ci contient en lui-même l'ensemble du spectre temporel. Ainsi, même la phénoménologie husserlienne n'échappe pas à la dualité entre temps subjectif et temps cosmologique, ne fût-ce que la perception de la durée suppose toujours la durée de la perception.

Qui plus est, Husserl a du mal à rendre justice à l'expectation, qu'il subordonne à la rétention. Par conséquent, Ricœur peut garder les deux séries oppositionnelles emboîtées : la dichotomie le *présent* du temps de l'âme et l'*instant* du temps aristotélicien d'une part et, d'autre part, la distinction entre les apories générales de la temporalité et la poétique du récit comme action conciliatrice de mise en intrigue. Ainsi que le montre

---

<sup>896</sup> Ibid., p. 85.



l'analyse des textes de Husserl et Heidegger, l'intensification du caractère aporétique de l'expérience phénoménologique du temps est inhérente aux cadres d'une totalisation spéculative. C'est pour cette raison que Ricœur veut déplacer l'état de la question sur le plan narratif pratique d'une poétique temporelle. Ce n'est que dans le troisième volume de *Temps et récit* que la comparaison entre la conception phénoménologique augustinienne et celle cosmologique aristotélicienne débouche sur la solution poétique de la dialectique du présent et de l'instant. Car l'instant aristotélicien n'est que la coupure nombrable et quelconque dans la continuité du mouvement pensé en dehors du rapport indiciel au présent de l'énonciation phénoménologique.

Mais, pour établir cette jointure, non explorée par Aristote, entre l'aporétique du temps et la poétique, Ricœur doit faire appel à la médiation du récit (la *mimèsis II* définie par Aristote comme « représentation de l'action »)<sup>897</sup> qui introduit un décalage dans la continuité de l'expérience. Par ce décrochage, l'espace de la fiction s'ouvre à une nouvelle expérience du temps. A son tour, en vertu de sa double allégeance, celle-ci devient la source d'une réconciliation entre les divers régimes de l'action.<sup>898</sup>

Chez Aristote, la poiesis se réfère à la capacité (dynamis), accompagnée d'un jugement vrai de produire un artefact censé atteindre sa forme achevée (entéléchie) par l'intermédiaire d'un processus de mise en œuvre (energeia). Le trait commun de tous les arts est leur caractère « mimétique » « représentationnel ».<sup>899</sup> Mais, à la différence de Platon, Aristote voit dans la mimèsis principalement l'imitation des actions (praxeis) non la copie d'une réalité autre. En plus, la tâche du poète - mimètès, est de configurer/fabriquer, selon une certaine nécessité, une « histoire » (*muthos*) dans les sens étymologique du mot « fiction ». Aristote met donc l'accent sur la faire du poème, la fabrication d'une intrigue, non sur son caractère ontologique d'image calquée sur son

---

<sup>897</sup> Aristote : *La Poétique*, trad. R. Dupont-Roc, Seuil, 1980, 50a 16-24 : « La tragédie est la représentation non d'hommes mais d'action [...] et le but visé est une action, non une qualité ».

<sup>898</sup> Comme le suggère d'ailleurs cette remarque de *Temps et récit I* : « La stricte corrélation entre mimèsis et muthos suggère de donner au génitif praxeôs (dans l'expression aristotélicienne « mimèsis praxeôs », n. a.) le sens dominant [...] de corrélat noématique d'une noèse pratique », p. 60. L'action devient, dans cette perspective, le « corrélat de l'activité mimétique régie par l'agencement des faits. »

<sup>899</sup> Roc et Lallot proposent le terme de « représentation » pour traduire la « mimèsis » aristotélicienne, afin de la distinguer de son antécédent platonicien.

modèle. Les principes normatifs d'organisation de ce modèle de la mimésis obéissent à des critères du beau comme la grandeur, l'arrangement, l'ordre, l'achèvement, l'unité de l'action.

Dans la poétique d'Aristote, le contenu sémantique de la mimésis se précise par l'investigation du moyen de la représentation, de l'objet de celle-ci et de son mode. Et cette représentation peut avoir des implications étiques, vu l'affinité entre le rythme (terme commun à toutes les activités représentatives à l'exception de la peinture) et le caractère (« *èthè* ») ; en dernière instance, c'est pour cette raison que les danseurs sont dits représenter « des caractères, émotions, actions, en donnant figure à des rythmes. »<sup>900</sup> Or dans l'*Ethique à Nicomaque*, « *èthè* », « *pathè* » et « *praxeis* » (c'est-à-dire, le caractère, les émotions et les actions) se trouvent mis en relation : c'est par l'intermédiaire des passions et les actions passagères que se clarifie le caractère de l'acteur. Cependant, comme le montre Roselyne Dupont-Roc, dans la composition poétique l'éthos doit être secondaire ( *deuteron* ) par rapport à la praxis-action.<sup>901</sup>

Le passage de la *poiesis* à la *praxis* (dans le sens de « production ») est laborieux chez Aristote, car l'action différant de la production en ce qu'elle délimite son propre but.<sup>902</sup> Ricœur veut montrer que le *muthos* tragique (« représentation d'une action menée jusqu'à son terme, qui forme un tout et a une certaine étendue », Ibid. 50b, 23-25) découle d'un pré-requis d'intelligibilité pratique qui lui impose une limite ou un contour (« *horos* »). C'est dans ce sens que le modèle tragique « n'est pas purement un modèle de concordance, mais de concordance discordante »<sup>903</sup> inscrite dans une dialectique du lien et de la coupure. D'une part l'œuvre narrative (*mimésis II*) instaure, par une fracture dans le

---

<sup>900</sup> Aristote, *La Poétique*, op. cit. 47a 18-27.

<sup>901</sup> Ibid. note 7, p. 149.

<sup>902</sup> J. L. Ackrill : « Aristotle on Action », in *Essays in Aristotle's Ethics*, éd. A. Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980. Qui plus est, la thèse polémique d'Aristote est que l'éthos doit être subordonné à l'agencement de l'action. C'est pour cette raison que, de manière paradoxale, ce n'est pas la danse mais la peinture qui constitue l'art de référence tout au long de la Poétique. Car, à l'opposé des mélodies qui contiennent des « représentations » (*mimēmata*) des caractères, les formes et les couleurs appartenant à l'ordre du visuel ne constituent pas des « copies » (*homoiōmata*), mais plutôt des « signes » (*sēmeia*) des caractères. (*La Poétique*, op. cit., note 7, p. 149)

<sup>903</sup> P. Ricœur : *Temps et récit*, I, op. cit. p.71

discours, le régime de la littérarité ; d'autre par, elle assure la continuité entre le niveau éthique (*mimésis I*) et celui poétique. La fonction médiatrice de la mise en intrigue combine la réflexion des apories temporelles avec leur résolution. Le récit se caractérise par un mouvement dans lequel la tension entre la succession d'épisode et leur configuration en histoire, tension désamorcée par ce que Frank Kermode appelle « the sense of an Ending », c'est-à-dire par la possibilité de la clôture. En même temps, l'acte de configuration et de schématisation débouche nécessairement sur une histoire conçue comme tradition, terme par lequel Ricœur entend « la transmission vivante d'une innovation toujours susceptible d'être réactivée par un retour aux moments les plus créateurs du faire poétique ».<sup>904</sup>

Le concept de tradition permet à Ricœur de se tenir à mi-chemin entre le plaidoyer pour la contingence des genres spécifique de l'historicisme et le logicisme propre à l'analyse sémiotique. L'auto-structuration narrative est censée d'établir un rapport de conséquence entre la sédimentation temporelle et le schématisme (kantien) et constitue la condition de possibilité de la transgression même: les écarts ne deviennent visibles que sur le fond de toile des paradigmes constitués par la tradition. Cette conception emprunte aussi bien à la critique archétypale qu'à l'herméneutique gadamérienne.

Si, de la première, Ricœur retient surtout l'orientation téléologique du discours vers « un centre profondément apaisé de l'ordre verbal »<sup>905</sup> la seconde lui fournit un concept de tradition comme transcendantal. Il s'agit cependant d'un concept problématique, car l'amphibologie contenue dans l'étymon de la tradition, « tradere », qui signifie à la fois transmission et trahison, menace le caractère transcendantal de celle-ci, c'est-à-dire sa capacité de « temporaliser l'histoire » que lui attribue Ricœur. Selon celui-ci, la « traditionalité » (qu'il s'agit de distinguer « des traditions » et de « la tradition »), permettrait d'échapper aussi bien au présent absolu hégélien (qui n'acquiert son statut transcendantal qu'au prix de la postulation d'une fin de l'histoire) et au paradigme discontinuiste illustré par l'archéologie foucaldienne (qui fait l'impasse sur l'existence des entités historiques réelles et sur leur survivance). Pour ce qui est de l'illustration de sa thèse, Ricœur emprunte à Gadamer la notion de « fusion entre horizons » qui constitue un

---

<sup>904</sup> Ibid. p. 106

<sup>905</sup> Illustrée surtout par Northrop Frye : *The Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, 1957, p. 126.

des acquis fondamentaux de l'herméneutique, supposé fournir une nouvelle figure de la conscience historique.

Le plaidoyer de Gadamer pour les préjugés et pour la tradition est repris par Ricœur dans un geste qui retourne contre « l'école du soupçon » ses propres instruments. La tâche de l'herméneutique est le contraire d'une critique des idéologies : elle se propose de concilier les « crises internes, [les] interruptions, [les] réinterprétations dramatiques, [les] schismes qui introduisent, dans la tradition même, en tant qu'instance de la vérité, une polarité entre familiarité et étrangeté. »<sup>906</sup> Mais, en même temps, l'herméneutique doit éviter le « méthodologisme » terme qui désigne la prétention de la conscience constituante d'historiser la tradition au nom d'une radicalité pure, indemne de tout héritage traditionnel. Cette conception, qui rejette l'autonomie de la « conscience jugeante », accorde une autorité absolue au passé sur le présent qui ne va aucunement de soi. Comment l'herméneutique pourrait-elle éviter, en effet, la charge formulée par la tradition critique issue de l'*Aufklärung* qui ne saurait y voir qu'une forme de l'idéologie par excellence ?

Plus exactement, l'herméneutique semble produire une totalisation historique à partir d'un point de vue in-questionné, ce qui lui permet de justifier et de masquer des rapports de domination en réduisant l'activité sociale réelle à la reproduction symbolique. D'une certaine manière, et malgré sa distinction tripartite entre « tradition », « traditionalité » et « traditions », Ricœur ne peut pas sortir de l'aporie herméneutique que par un coup de force qui fait l'impasse précisément sur la logique auto-négatrice de la modernité. Ricœur n'a jamais fait un secret de ses réserves par rapport au concept de « modernité » dans lequel il voit plutôt un terme essentiellement épocal dans lequel « la subversion y côtoie la rationalisation », et où celle-ci « se scinde en règne de la raison instrumentale et en critique de cette dernière, au nom d'une raison communicationnelle... »<sup>907</sup>

---

<sup>906</sup> P. Ricœur : *Temps et récit III*, p. 324.

<sup>907</sup> C. Bouchindhomme, R. Rochlitz : « *Temps et récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris, 1990, p. 207

A la catégorie de la modernité, qui relève d'une « philosophie de l'histoire, condamnée à périodiser tout en déperiodisant »<sup>908</sup> et qui lui semble privée de tout critère de pertinence, Ricœur oppose la dualité, inspirée par la sémantique de Koselleck, entre l'« espace d'expérience » et « l'horizon d'attente », permettant d'investir l'histoire des variations et des ruptures avec une signification transhistorique. La préférence de Ricœur pour la médiation traditionnelle le conduit à relativiser les traits définitoires de la modernité qui lui semblent en plus dénués de toute pertinence (ibid.) et qu'il ramène au rapport entre espace d'expérience et horizon d'attente.<sup>909</sup> Cette référence permet à Ricœur d'inscrire l'avenir abstrait de la modernité dans la fusion des horizons de la conscience traditionnelle, en lui déniait toute autonomie.

Même la charge transgressive attribuée par certaines doctrines modernistes à des œuvres extrêmes, comme celles qui s'inscrivent dans la catégorie de l'antiroman, est consignée par Ricœur sans reste dans le cadre narratif d'une paradoxale synthèse de l'hétérogène: dans ce cas de figure, soutient le critique, ce n'est plus la concordance qui est imposée de force à notre expérience du temps mais la discordance qui mine de l'intérieur « le vœu de concordance qui sous-tend notre expérience temporelle et ruiner l'*intentio* sans laquelle il n'y aurait pas de *distantio animi*. »<sup>910</sup> Dans *Temps et récit II* la discussion est reprise dans le contexte d'une réponse à l'hypothèse d'une fin du paradigme narratif : la tradition n'étant pas intemporelle mais bien « transhistorique »<sup>911</sup> les écarts intra-paradigmatiques pourraient menacer de faire éclater le schématisme traditionnel. Ainsi les modifications apportées au *muthos* aristotélicien par l'émergence des genres dialogiques qui aboutiront au roman moderne, dont la plus importante, selon Ricœur, est l'affranchissement du caractère par rapport à l'intrigue, ne sauraient aucunement mettre à mal ni le principe de configuration ni la mimésis comme « imitation

---

<sup>908</sup> Ibid. p. 206. Pour Koselleck ces deux expressions n'ont pas de contenu déterminé mais désignent des catégories formelles qui conditionnent transcendentement l'histoire tout en lui échappant, car elles renvoient à un « donnée anthropologique préexistante sans laquelle l'histoire n'est pas possible, ni même simplement pensable. »

<sup>909</sup> R. Koselleck : *Le futur passé*, op. cit., p. 310

<sup>910</sup> Ibid. 113

<sup>911</sup> P. Ricœur : *Temps et récit II*, op. cit. p. 35.

de l'action ». <sup>912</sup> Le paradoxe du roman est que la quête de la vraisemblance pure ne saurait mener qu'à une conscience réflexive du caractère conventionnel de la forme en question.

Dans le modernisme tardif, la vraisemblance cesse d'être identifiée à une tranche d'immédiateté, comme dans la période héroïque du réalisme ; le romancier est dorénavant assigné à rendre compte du rapport direct proportionnel entre le raffinement des artifices formels de la composition et un réel qui se dérobe à mesure qu'on l'approche. Ricœur n'utilise pas le terme, mais on pourrait supposer qu'il se réfère aux diverses formes de postmodernisme métafictionnel lorsqu'il parle de « la conscience de l'artifice qui mine du dedans la motivation réaliste, jusqu'à se retourner contre elle et la détruire ». <sup>913</sup> Cette hypothèse introduit la possibilité d'une fin en sens d'épuisement du schématisme narratif traditionnel qui serait l'analogon d'une terminaison de l'expérience moderne.

Mais Ricœur refuse tout simplement une telle hypothèse, même s'il accepte la variation à l'intérieur du rapport entre horizon d'attente et espace d'expérience, qui caractérise d'ailleurs la donne de la modernité. Ainsi, l'herméneutique de Ricœur met en question les topoï essentiels de la modernité, c'est-à-dire l'idée des temps nouveaux, de l'accélération de l'histoire et de la maîtrise de celle-ci, qui lui semblent relever respectivement d'une suspecte « illusion de l'origine », d'une notion métaphysique du progrès et d'une dangereuse méconnaissance de la traditionalité, définie comme le fait d'être affecté par histoire. Par conséquent, dans son essai de séparer les catégories transhistoriques des traits définitoires de la modernité, Ricœur s'enlise dans une contradiction dont il est d'ailleurs conscient :

Reste que ces critiques portent sur des topoï et que les catégories d'horizon d'attente et d'espace d'expérience sont plus fondamentales que les topoï

---

<sup>912</sup> Ibid. p. 22 : «...le roman moderne nous enseigne à étirer la notion d'action imitée aussi loin que nous pouvons dire qu'un principe formel de composition préside au rassemblement des changements... ». Ricœur a beau jeu à montrer que l'illusion d'un dépassement de la mimésis aristotélicienne qui se constitue en véritable idéologie esthétique (précipitant d'ailleurs l'apparition d'un genre nouveau, le roman - *novel* en anglais), est insoutenable en dernière instance. La *Stimmung* anti-conventionnaliste qui mène la lutte contre les contraintes de la mimésis aristotélicienne (identifiée à tort avec l'imitation –copie) ne peut pas se fonder longtemps sur la conception littéraliste et purement référentielle héritée des empiristes écossais.

<sup>913</sup> Ibid. p. 26.

dans lesquels elles ont été investies par la philosophie des Lumières ; même s'il faut reconnaître que c'est celle-ci que nous a permis d'en prendre la mesure, parce que c'est le moment où leur différence est elle-même devenue un événement historique majeur.<sup>914</sup>

Ce constat n'empêche pas l'oblitération du moment réflexif : le discours herméneutique se montre aveugle aux conditions de possibilité de sa propre existence et s'annule en les soumettant à un soupçon permanent.<sup>915</sup> L'écart entre les deux catégories fondamentales de Koselleck est donc relégué à un plan contingent dont les variations ne sauraient aucunement affecter leur statut métahistorique. Ainsi, l'hypothèse d'une fin de la modernité n'est suggérée que pour être mieux repoussée ensuite. A vrai dire, la question ontologique de la modernité n'est jamais engagée par Ricœur, qui préfère la transposer sur le seul plan normatif de l'éthique et de la politique. Ainsi, bien qu'il reconnaisse l'éventualité que la tension entre attente et expérience ne commence à être menacée « que du jour où elle a été reconnue » (Ibid.)<sup>916</sup>

Ricœur n'y voit qu'une double tendance – complaisance envers l'utopie et rétrécissement de l'espace de l'expérience – à laquelle il est possible et souhaitable de résister. L'éventualité d'une fin de la modernité dans laquelle la tension entre les deux transcendants deviendrait schisme, ce qui impliquerait aussi la dissolution de notre concept d'histoire. Ce divorce, qui menacerait aussi la dialectique narrative entre sédimentation des paradigmes et l'innovation, fait l'objet d'un refus « viscéral » (ibid.) Le remède proposé par l'herméneutique est de « résister à la séduction des attentes utopiques » qui transforment l'horizon d'attente en point de fuite infini et conjointement, à l'étiollement de l'expérience. « A l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent et le passé univoquement clos et nécessaire » Ricœur oppose

---

<sup>914</sup> P. Ricœur : *Temps et récit* III, p. 307-09.

<sup>915</sup> Comme le montre bien Peter Osborne: « Ricoeur's allegedly transcendental rationality is a specifically modern form. It acquires its transcendental status only by abstraction from (and forgetting of ) the historically specific social forms and modes of expectation through which past is renewed. », Op. cit., p. 132.

<sup>916</sup> La réciproque est toute aussi valable : la tension n'a été reconnue qu'à partir du jour où elle a été menacée.

deux maximes contraires : « il faut rendre nos attentes plus déterminées et notre expérience plus indéterminée ».<sup>917</sup>

En conclusion, si le diagnostic factuel de Ricœur coïncide avec celui des propagateurs de la modernité, c'est au nom d'une certaine compétence éthique que les topoï de la discontinuité sont soumis à la critique. Par conséquent, si le critique prend la mesure de la rupture que les poètes avant-gardistes placent sous l'égide de la modernité, la reprise réflexive de ce geste (par l'herméneute) lui semble relever d'une sorte de gesticulation idéologique, à laquelle il faudrait répondre précisément sur le plan de la praxis.<sup>918</sup> L'isotopie entre le style de la traditionalité et la mise en intrigue se fonde sur l'appartenance de ces deux niveaux de la concordance au même plan transhistorique défini de manière apriorique comme le niveau transcendant où se produit la synthèse de l'hétérogène. Dans ces conditions, on voit clairement que la question d'une radicale disruption des techniques narratives ne saurait être engagée précisément parce que la mise en intrigue constitue l'attribut essentiel de la tradition qui permet de repenser toute différenciation sous la forme de l'identique.

Cette dialectique sous-entend les exemples de Ricœur, même l'évocation de l'essai de Walter Benjamin, *Der Erzähler* (v. supra) qui formulait la thèse d'une fin de l'expérience communicable qui pourrait entraîner le déclin de l'art de conter. Rien ne s'oppose à la possibilité qu'un arrêt de mort puisse frapper un jour la tradition narrative occidentale : il suffirait que les métamorphoses de l'intrigue transforment celle-ci dans une entité méconnaissable, affranchie du principe de configuration temporelle. Cependant, Ricœur refuse de prendre en compte une telle règle d'interruption, en choisissant plutôt de « faire confiance à la demande de concordance qui structure aujourd'hui encore l'attente des lecteurs » car il s'agit d'attester que « la fonction narrative peut se métamorphoser, mais non pas mourir ».<sup>919</sup> Aussi, la légitimité de ces transformations de paradigme est soumise à une véritable herméneutique du soupçon, conforme d'ailleurs au vœu formulé

---

<sup>917</sup> P. Ricœur : *Temps et récit* III, p. 313.

<sup>918</sup> Bouchindhomme, R. Rochlitz : « *Temps et récit* » de Paul Ricœur en débat, op. cit, p. 199.

<sup>919</sup> Ibid. p. 48



par Ricœur de « transgresser allégrement la transgression, lorsque celle-ci s'érige à son tour en interdit ». <sup>920</sup>

Le nihilisme mimétique des narrations modernistes qui « redouble le chaos de la réalité par celui de la fiction » <sup>921</sup> repose sur une conception dans laquelle la mimésis est ravalée au rang de simple réplique ou simulacre du réel et où la conscience métafictionnelle subvertit la convention, en s'affranchissant de tout paradigme. D'autre part, comme pour Ricœur le régime de la narrativité sécularise les mythes de l'Apocalypse et de la Genèse, tout écart par rapport à cette configuration symbolique manifeste une « impertinence » inhérente. Pour étudier la possible fin de du *muthos* Ricœur postule, au niveau de la *mimésis II*, un rapport d'analogie entre les paradigmes de la composition et ceux de la terminaison, en proposant de chercher les signes d'un éventuel épuisement des schèmes narratifs dans l'impossibilité de conclure l'œuvre selon le modèle de la mise en intrigue une et complète. Dans le sillage de la fameuse étude de Kermode <sup>922</sup>, la superposition entre clôture narrative et le mythe eschatologique est mise par Ricœur en rapport avec la crise inaugurale de la modernité, qui, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, opère un renversement significatif dans l'imaginaire apocalyptique : d'imminente, la fin des temps devient immanente.

Selon Kermode, cette transformation affecte de manière radicale la composition littéraire qui lui est contemporaine, comme en témoigne la tragédie élisabéthaine, dans laquelle la clôture se meut en « péripétéia indéfiniment distendue ». <sup>923</sup> Ricœur est prêt à convenir que l'homologie entre déclin du paradigme narratif et permanentisation de la

---

<sup>920</sup> C. Bouchindhomme, R. Rochlitz : op. cit., p. 197.

<sup>921</sup> P. Ricœur : *Temps et récit II*, p. 27.

<sup>922</sup> Frank Kermode : *The Sense of an Ending*, Studies in the Theory of Fiction, Oxford, 1966

<sup>923</sup> P. Ricœur : *Temps et récit II*, p. 40-41 : « C'est bien plutôt le temps de la Crise qui revêt les traits de quasi-éternité qui, dans l'Apocalypse, n'appartenaient qu'à la Fin, pour devenir le véritable temps dramatique. Ainsi *King Lear* : son supplice tend vers une fin sans cesse ajournée ; au-delà du pire, il y a pire encore ; et la fin elle-même n'est qu'une image de l'horreur de la Crise ; *King Lear* est ainsi la tragédie du sempiternel dans l'ordre du malheur. »

clôture ne fait que s'accuser dans le roman contemporain mais il refuse cependant de capituler devant le paradoxe de ce qu'il appelle « la prétendue *Tradition du Nouveau*. »<sup>924</sup>

Au contraire, c'est *la mimesis III* qui est censé prendre la relève dès que la mise en intrigue ne saurait plus assurer la survie du paradigme de la consonance : plus précisément, c'est au lecteur, promu au rang de co-auteur du muthos, que revient la tâche de reconfigurer, à l'intérieur d'un horizon d'attente, la temporalité du récit. En distinguant entre un modernisme classique pour lequel le passé « reste source de l'ordre, lors même qu'il est raillé », et un autre, schismatique, Ricœur se réfère, en citant Kermode,<sup>925</sup> à l'exemple de Beckett qui marquerait « le tournant vers le schisme » (« the shift towards schism. ») Bien qu'il soit qualifié comme « théologien pervers » d'un monde déchu, qui refuse la fiction de la clôture (*L'Innommable* finit sur : « il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer... »),<sup>926</sup> Beckett est dit préserver « un lien ironique » avec les paradigmes théologiques et, implicitement avec l'ordre de l'intelligibilité.

La thèse de Kermode (relayé par Ricœur) est que, d'une part, « tout ce qui préserve l'intelligibilité prévient le schisme » et, d'autre part, que « l'absolument Nouveau est simplement incompréhensible, même à titre de nouveauté. » La théorie blanchotienne des rapports entre la temporalité et le récit s'oppose point par point à la conception de Ricœur : loin de constituer le lieu de la résolution, le récit appelle à une substitution du temps ordinaire par une autre temporalité qui n'est plus celle définie par la *distentio*. Par conséquent, la mise en intrigue comme synthèse de l'hétérogène se transforme en fragmentation narrative et en thématization constante de la transformation du récit dans l'événement même. (LV, 13)

Le point de fracture entre Ricœur et Blanchot passe aussi par la question eschatologique : pour l'herméneute, la narrativité est la sécularisation de l'Apocalypse et ne saurait en être dissociée. Comme on l'a vu, devant l'évidence qu'après le XVIIe siècle on assiste à la prolifération de récits qui refusent à la clôture, Ricœur délègue

---

<sup>924</sup> Ibid. p. 42.

<sup>925</sup> F. Kermode: *Op. cit.* p. 115

<sup>926</sup> Samuel Beckett: *L'Innommable*, Minuit, 1953

l'accomplissement de celle-ci au lecteur. Pour Blanchot, il s'agit toujours de dépasser l'eschatologique dans le sens d'un messianisme qui bouleverse l'ordre temporel :

Auprès du Messie qui est là, doit toujours retentir l'appel : « Viens, viens ». [...] Et s'il arrive qu'à la question « Pour quand ta venue ? », le Messie réponde : « Pour aujourd'hui », la réponse est certes impressionnante : c'est donc aujourd'hui. C'est maintenant et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre.<sup>927</sup>

L'annonce messianique : « La fin vient, quelque chose arrive la fin commence » (ibid.), s'inscrit dans un paradigme de rétention caractérisée par une temporalisation de l'événement que Derrida décrira comme catastrophe « qui serait peut-être de l'apocalypse même, son pli et sa fin, une clôture sans fin, une fin sans fin ».<sup>928</sup> Il s'agit d'une rupture avec la temporalité même de la modernité qui pose incessamment la question de sa propre fin (en sens de terminaison).<sup>929</sup> Plus précisément, il s'agit d'une narration qui permet d'évaluer l'unité catégorielle du temps présent à l'aune d'une fin de l'histoire.

Car dans les métarécits historicistes c'est toujours à partir d'un but ultime, la réalisation de « l'âge de l'homme » (Vico), de « l'éducation du genre humain » (Lessing), de « l'état positif » (Comte), de la réconciliation du particulier et de l'universel (Hegel), du « communisme » (Marx), que le présent du moderne acquiert son sens. Aussi, dans la question le déplacement messianique, il y va de la question de la loi, c'est-à-dire de la configuration d'un espace qui n'est plus gouverné par la logique de la souveraineté: le messianique se manifeste par exemple dans l'écriture (et la biographie) de Kafka qui poursuit avec la loi « le jeu tragique (provocation et interrogation) » qui n'est pas pour autant celui de l'hystérique : il s'agit d'une « obstination douce » qui met en lumière la zone d'indétermination où se situe la loi dans l'état d'exception, zone dans laquelle il devient impossible à distinguer entre son exécution et sa transgression.

---

<sup>927</sup> Maurice Blanchot : *L'écriture du désastre*, op. cit. p. 215

<sup>928</sup> Jacques Derrida : *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, 2005

<sup>929</sup> Marshall Berman: *All that is solid turns into air, The Experience of Modernity*, Verso, London, 1983, p. 14: «This is a paradoxical unity, a unity of discontinuity: it pours us all into a maelstrom of perpetual disintegration and renewal, of struggle and contradiction, of ambiguity and anguish».

L'écriture met l'écrivain dans la position du « hors la loi » parce que la relation au langage est en tous points analogue à celle du ban, les deux excluant toute possibilité pour le sujet parlant/ politique de se mettre en dehors du langage/du politique par la simple présupposition de son arrêt. Comment le récit saurait alors situer l'écrivain hors-la-loi non seulement en tant que vie nue mais aussi dans l'extériorité de la loi, extériorité qui devance toute loi ? (A, 321) Puisque, Blanchot ne cesse de le répéter, l'écrivain est engagé dans un éternel combat qui est « impossibilité d'en finir ». Celle-ci a été identifiée par Blanchot dans les récits de Beckett dans lesquels le moi est lui-même un avatar de la parole (« ... les mots sont partout, dans moi, hors moi [...], impossible de les arrêter, impossible de s'arrêter, je suis en mots, je suis fait de mots, des mots des autres »<sup>930</sup>) mais dont le moteur est l'espoir du locuteur de se défaire du langage, d'épuiser le potentialités du verbe en débouchant sur un silence définitif : « Non vraiment, n'importe quoi, je dis n'importe quoi, dans l'espoir d'user une voix, d'user une tête [...] Mais cela finira, il viendra, il viendra une désinence, ou le souffle manquera, encore mieux, ce sera la silence... »<sup>931</sup>

Le récit ne présente pourtant que les conditions énonciatives de la perpétuelle auto-genèse de ce « discours inutile qui ne m'est pas compté, qui ne me rapproche pas du silence d'une syllabe » (p. 35). C'est Blanchot qui donne une forte expression de ce qui est à l'œuvre dans *L'Innommable*, c'est-à-dire une « parole errante, non pas privée de sens, mais privée de centre, qui ne commence pas, ne finit pas, pourtant avide exigeante, qui ne s'arrêtera jamais, dont on ne pourrait souffrir qu'elle s'arrête... ». (LV, p. 256) Mais, el « combat » dans lequel est engagé Kafka n'a rien de la « simplicité du refus » (ED, 213) : dans « Le tout dernier mot », l'itinéraire de Kafka est présenté comme celle d'un combat (ou jeu de la provocation-interrogation) avec la loi qui prend fin lorsque celle-ci sort de sa dissimulation en prononçant sur le destin de l'écrivain : plus précisément avec le refus silencieux par lequel un rabbi très révérent l'autorisation de se marier.

Pour Kafka il s'agit, explique Blanchot, d'une « réponse ultime et en quelque sorte consacrée » qui précède de peu sa mort.

---

<sup>930</sup> Samuel Beckett : *L'Innommable*, Minuit, p. 166

<sup>931</sup> S. Beckett : *Nouvelles et textes pour rien*, 1955, Minuit, p. 183

## IX.2. Terreur et totalité : « Le dernier mot », « L'Idylle »

« Le dernier mot », qui est le tout premier texte fictionnel Blanchot, date de 1935. Cependant, il n'a pas été édité qu'en 1951,<sup>932</sup> avec un autre récit écrit à la même époque - « L'idylle ». Le texte offre une voie d'immersion dans l'imaginaire politique de Blanchot au milieu des années 1930. Afin de le situer dans le contexte historique, on devrait rappeler que c'est en 1935 qu'a lieu l'envoi à Rome d'une délégation comprenant les représentants des principales revues de la *Jeune Droite* (à laquelle participe aussi Maulnier), qui se présentent au congrès du parti fasciste italien ; et c'est la même année que Bataille écrit *Le bleu du ciel*, dont le thème principal est la difficile conciliation du parcours intellectuel et de celui politique dans l'entre-deux-guerres. « Le dernier mot » passe ces données au crible d'un récit allégorique dont le thème est le rapport entre la souveraineté et l'apocalypse. Dans *Après coup*, au niveau paratextuel donc, Blanchot en parle comme d'une tentative de « court-circuiter » ou de surmonter l'interminable qui se révélait dans l'autre projet en cours à l'époque, *Thomas l'obscur*, « afin d'arriver à une décision silencieuse ». En effet, le vocabulaire de la souveraineté y est présent de la manière la plus explicite : ainsi, le récit s'achève sur la rencontre par le narrateur du Tout-puissant qui prend la forme d'une bête : « Je me prosternai, je me perdis devant lui comme devant un souverain et, en le prenant pour maître, je l'enchaînai à sa souveraineté. Et nous fûmes liés de telle sorte qu'il se vit obligé, pour redevenir lui-même, de me dire : « Je te berne, car je ne suis qu'une bête ». (AC, 80) En fait, le récit peut être lu comme le phantasme conservateur de la destruction de la souveraineté, qui n'est rien d'autre que « l'Apocalypse enfin, découverte de rien d'autre que la ruine universelle, laquelle s'achève dans la chute de la dernière Tour, Tour sans doute de Babel ». (AC, 93) Evidemment, cette dispersion affecte le récit lui-même ou, pour être plus précis, l'annule : la nature paradoxale d'un tel récit est qu'il raconte le « naufrage total » dont il ne saurait

---

<sup>932</sup> *Le Ressassement éternel*, réédité dans *Après coup*, précédé par *Le ressassement éternel*, Minuit, 1983.

être exempt. Cette contradiction met en épingle l'isomorphisme entre le texte et le monde qu'il présente. Le récit est intéressant aussi parce qu'il relève d'un architexte apocalyptique tout en étant construit par le procédé de la focalisation interne : la conséquence est que le personnage à travers lequel on participe à l'histoire est balayé par les forces dissolvantes qui mènent ce monde à la catastrophe finale. En fait, c'est in extremis que le texte change de focalisation : à la fin du récit, le point de vue du personnage-narrateur est remplacé par la perspective omnisciente. Mais « Le dernier mot » est un récit apocalyptique atypique : la structure causale n'est pas exploitée, l'univers fictionnel est réduit à des espaces notamment institutionnels. Or, la plupart des apocalypses transformatives construisent un monde en détail avant de le démolir, le but étant la transformation de l'univers cognitif du lecteur.<sup>933</sup> « Le dernier mot » n'est pas pour autant dépourvu de tension narrative, car sa structure est celle de la succession quasi-cinématographique de scènes et de décors que traverse le narrateur. La vitesse de l'histoire est donnée par la prédominance évidente du passé simple (marque de l'accomplissement) qui ponctue le discours narratif du récit en lui imprimant un tempo rapide. A cette configuration de la narration correspond la modalité du discours rapporté. Quant à l'avancement, la forme dominante est celle de l'ellipse (implicite) qui contribue aussi à l'accélération temporelle du récit. En même temps, cette surdétermination temporelle qui est aussi celle d'un type d'énonciation historique est liée au niveau idéologique : la hâte d'en finir, la recherche d'une clôture absolue peut être rapprochée de la position politique de Blanchot dans l'époque et de la tentation terroriste qui se définit par la recherche de la présence immédiate, non-discursive. Mais ce thématisme se présente fondamentalement comme celui de la reconfiguration d'un espace dans lequel se produise la confrontation entre l'imaginaire eschatologique et les figures de la Loi. Le récit débute sur de l'absence du « mot d'ordre » qui désigne non seulement la dissolution du langage mais aussi celle de la clôture politique ; la référence eschatologique est aussi explicite, sous la forme de l'allusion au *Livre de Sophonie*, qui est un récit apocalyptique judaïque :

-Quel est le mot d'ordre?

---

<sup>933</sup> Peter Stockwell : *The Poetics of Science-Fiction*, Pearson, 2000

-Je vous le confierais volontiers, me répondit-il ; mais voilà, c'est que justement, aujourd'hui, je n'ai pas encore réussi à l'entendre.

-Ne vous préoccupez pas, dis-je, je vais aller trouver Sophonie. (AC, 57)

L'action se déplace dans la bibliothèque où le narrateur (« dernier lecteur ») lit à haute voix un « extrait du discours sur le troisième Etat » qui prévoit, ironiquement, l'interdiction d'user le langage pour « le plus grand nombre » : à la folie de ceux qui se moquent de cette interdiction correspond la décision des « personnes raisonnables » de ne plus parler : « Elles à qui rien n'était interdit et qui savaient s'exprimer, gardèrent désormais le silence ». (AC, 60) Mais l'espace de la bibliothèque est vite envahi par la rumeur de la rue : « de l'esplanade montaient des cris, des chants, des bruits, tout le bruit d'une foule qui va prendre part au spectacle ». La foule est entraînée dans une fête transgressive qui a lieu dehors et qui détruit toute hiérarchie culturelle : « Connaissez-vous la nouvelle ? Il n'y a plus de bibliothèque. Chacun désormais lira à sa guise ». Le narrateur est lui-même une figure de l'autorité : Juge (« Mais moi aussi j'appartenais à la justice. C'était ma honte : j'étais juge. Qui pouvait me condamner ? ») et Professeur. Mais s'il est aussi celui qui survit à la destruction violente de l'ordre juridique, c'est en tant que singularité, voix quelconque, individu « en surnombre ». Le narrateur, malgré son rapport privilégié à la loi, est soumis à la même vulnérabilité qui affecte tous les lieux institutionnels : la société qui est représentée est soumise à un processus d'abolition de l'Etat et de retour, dans une « heure exceptionnelle » à l'état de nature, à la peur qui est « le seul maître ». (AC, 67) Mais, en même temps, le récit thématise sa propre impossibilité car, comme le fait remarquer le personnage, « le dernier mot ne peut être un mot, ni l'absence de mot, ni autre chose qu'un mot ». (AC, 77) Et pourtant le mot « il y a » se fait entendre derrière les hurlements des molosses qui hantent la ville : « Voilà sans doute le dernier mot », ajoute le narrateur.

Or, pour la première fois dans *De l'évasion*,<sup>934</sup> texte qui date précisément de 1935/1936, Levinas parle de l'« il y a » comme d'une « brutalité de l'être » à laquelle il s'agit d'échapper. Levinas fait état de « l'évasion dont la littérature contemporaine manifeste étrangement l'inquiétude », phrase qui pourrait se référer aussi au petit récit

---

<sup>934</sup> Emmanuel Levinas : *De l'évasion*, Fata morgana, 1982, p. 94

blanchotien. De toute manière, l'exigence de l'évasion s'y retrouve comme limite à la fois interne et externe du récit, moment de la terreur comme écroulement final de l'instance souveraine et chute dans l'état de nature. Dans la dernière étape du parcours narratif, après avoir témoigné de l'écroulement des lieux institutionnels, le personnage rencontre le Tout Puissant dans un tour, qui peut désigner aussi bien Babel que l'édifice de l'Etat. Le propriétaire est aussi le maître du monde, le Tout-Puissant que personne ne saurait nier. Cependant, malgré l'adoration du narrateur, ce « souverain » enchaîné à sa souveraineté se transforme en bête :

‘Je te berne car je ne suis qu’une bête’, mais sur cet aveu, je redoublai d’adoration et, à la fin, il n’y eut plus l’un auprès de l’autre qu’un triste animal garde par un serviteur ... (AC , 80)

« L'idylle » forme le deuxième versant de la poétique révolutionnaire-conservatrice de Blanchot ; le titre, autoréférentiel, est en même temps, antiphrastique : le récit constitue une dénonciation non seulement dystopique, mais anti-utopique (pour reprendre la distinction de Darko Suvin<sup>935</sup>), dans la mesure où il s'agit d'une des premières dénonciations fictionnelles (au moins dans l'espace francophone), du totalitarisme soviétique. Même si, dans *Après coup*, Blanchot semble lire ce récit comme une « inexplicable » anticipation d'Auschwitz,<sup>936</sup> le registre onomastique ainsi que d'autres détails suggèrent fortement le fait qu'il doit être localisé dans un camp russe. En effet, si certains noms (Pierre, Alexandre, Nicolas Pavlon), ressemblent, comme le remarque Christophe Bident, à ceux des tsars,<sup>937</sup> d'autres sont les anagrammes des révolutionnaires célèbres (Isaïe Sirotk). La totalisation symbolisée par l'union entre les maîtres contient une fausse promesse de « bonheur ». L'étranger qui arrive dans cet espace clos (« hospice », « maison ») est pris dans un dispositif proprement biopolitique, en étant transformé en ce que de nos jours on appellerait un « detainee », c'est-à-dire un individu voué à une détention indéfinie et ambiguë qui le place en dehors de la loi.

---

<sup>935</sup> Darko Suvin: "Narrative Logic, Ideological Domination, and the Range of Science Fiction: A Hypothesis with a Historical Test", in *Science Fiction Studies*, Vol. 9, No. 1, (Mar., 1982), p. 1-25

<sup>936</sup> « Prophétique aussi, mais pour moi (aujourd'hui) d'une manière plus inexplicable, puisque je ne puis l'interpréter que par des événements qui sont survenus et n'ont été connus que bien plus tard... », AC, 94

<sup>937</sup> C. Bident : *Maurice Blanchot*, op. cit., p. 132



## IX.3. L'Allégorie de la loi: *Le Très-Haut*

En 1948 paraissent presque simultanément le roman *Le Très-Haut* et le récit *L'Arrêt de mort*. Dans la prière d'insérer qui accompagne la première édition du récit, Blanchot parle du rapport complexe entre ces deux œuvres:

Il n'y a sans doute rien de commun entre ces deux livres, le Très Haut, l'Arrêt de Mort, qui paraissent en même temps. Mais, à moi qui les ai écrits, il me semble que l'un est comme présent derrière l'autre, non comme deux textes impliqués, mais comme les deux versions inconciliables et cependant concordantes d'une même réalité, également absente de tous deux.<sup>938</sup>

Cette articulation reste problématique : *Le Très Haut* est le roman politique qui pose la question de la relation entre l'Etat universel, la Révolution et la Loi, *L'Arrêt de mort* celle de la vie qui se trouve sous l'emprise d'un mourir qui lacère la trame de l'Histoire. Afin de l'éclairer, il faut se plonger dans l'analyse des deux textes. Le roman constitue un texte politique dans le sens le plus précis : en premier lieu il est achevé en 1947, lorsque la société française est divisée non seulement par le débat sur le traitement qui devrait être réservé aux collaborateurs, mais aussi par la question de la légitimité de la République, après la Libération, dans les conditions de l'absence d'une nouvelle constitution (l'Assemblée ne sera votée qu'en juin 1946). Ces questions se posent de manière implicite non seulement sur le plan interne, de la structure du texte, mais aussi sur celui externe, des conditions de sa publication ; comme le rappelle Leslie Hill,<sup>939</sup> des fragments de *Le Très-Haut* sont publiés, en 1945, à la fois dans les Cahiers de la Pléiade, dirigés par Paulhan et qui constitue l'organe des anciens résistants, mais aussi dans les

---

<sup>938</sup> « Il n'y a sans doute rien de commun entre ces deux livres... », Prière d'insérer pour *L'Arrêt de mort*, juin 1948, rééd. dans *Exercices de la patience*, n°2, hiver 1981, p. 105

<sup>939</sup> Leslie Hill : *Bataille, Klossowski, Blanchot, Writing at the Limit*, Oxford UP, 2004

*Cahiers de la Table Ronde*, édités par Thierry Maulnier, qui devient le porte-parole des écrivains « épurés » par le Comité national des écrivains.

Sur le plan de l'histoire, *Le Très-Haut* raconte la transformation d'un personnage nommé Henri Sorge, fonctionnaire d'un Etat absolu et universel qui refuse la possibilité de la révolution, cette dernière étant représentée par Pierre Bouxx. Cependant, loin de rester au service de l'administration, Sorge désinvestit tous les lieux du pouvoir et de la loi, en finissant par être reconnu comme étant le « Très-Haut », moment qui est aussi celui l'accès à une parole libératrice. Le pôle du pouvoir incontestable, de la souveraineté compréhensive, est une instance incarnée par le beau-père de Sorge. L'intrigue du roman est fournie par l'abandon (non autorisé mais toléré par l'administration) par Sorge de sa place dans l'engrenage de la loi. En même temps, une épidémie se déclare, dont on ne sait pas trop s'il s'agit d'une forme d'action subversive ou d'une stratégie compliquée adoptée par l'Etat afin d'assurer le contrôle disciplinaire de la société. Le narrateur, atteint par la maladie, reste enfermé, jusqu'à la fin de l'histoire, dans l'immeuble transformé en dispensaire par Bouxx, qui y loge aussi son Comité. Le roman présente le désengagement de Sorge par rapport à toutes les formes de la Loi : il prend congé de son poste dans l'administration, il refuse d'être happé dans le foyer familial mythique et de céder à l'injonction de venger son père, se tient à distance du Comité subversif organisé par Bouxx. C'est ce désengagement progressif qui, en poursuivant son jeu avec la loi et force celle-ci de se manifester, à travers la figure de Jeanne Galgat.

Roman de la Loi, *Le Très-Haut* est aussi une construction allégorique dans le sens de Fredric Jameson, c'est-à-dire une construction qui relie constamment les deux dimensions que le modernisme a séparées : le privé et le public, l'histoire familiale et l'Histoire tout court, la maladie individuelle et la corruption de l'Etat. C'est d'ailleurs la manière que Blanchot lui-même le présente, dans à l'occasion de sa réédition :

Ici règne le 'Savoir absolu'. Chacun est satisfait. Il n'y a plus rien à faire. L'indépassable est réalité. En ce sens, citoyen de l'Etat universel et homogène, je suis un homme quelconque, autre et le même, soumis à la loi suprême que j'incarne, invisible et sans visage, incontestable puisque tout ce qui me conteste me confirme. Mais voici que quelqu'un - une femme sans doute - m'excepte de ce que je suis et reconnaît en ce moi qui se dissout le Très-Haut. Le Très-Haut ne peut être que sa propre

négarion. Dans une société parfaite, où la peste se déclare, de telle sorte que les pestiférés deviennent les seuls rebelles, où le Sida met en péril la loi suprême, le Très-Haut, par-delà toute divinité, n'est plus qu'un malade qui meurt sans mourir, à moins qu'il ne devienne la 'Chose' même, le rien terrifiant, la vérité qui toujours trompe et se trompe, la parole ultime que seule la mort immortelle laisse enfin entendre. Mais, vous lecteur, oubliez tout cela, car c'est QUI ? aussi bien Antigone, la pure vierge, s'unissant à son frère mort pour que le tabou de l'inceste, dès lors suspendu, ruine aussi bien la loi idéale que la loi naturelle. L'abjection est amour, comme la liberté absolue est servitude absolue.<sup>940</sup>

Cette présentation est elle-même elliptique et ne saurait constituer une explication suffisante de l'intrigue, mais elle montre que le roman réunit donc plusieurs forces en présence qui sont autant d'aspects de la Loi, que je vais résumer brièvement:

1.- la loi de « l'Etat universel et homogène » où règne le «Savoir absolu ». Evidemment, comme il s'agit d'une citation tirée de *L'Introduction à la lecture de la Phénoménologie de l'esprit* de Kojève, cela l'action représentée dans le roman à la fin de l'histoire, après l'élimination de la négativité et de la contestation. Cet Etat est peuplé par des « individus quelconques », notion qu'il ne faut confondre avec la « singularité quelconque » dont parle Agamben. Chez Blanchot, l'individue quelconque est la vie nue elle-même, transformée à l'image de la loi, en présence « invisible et sans visage. »(TH, 29)

2. -L'aspect de la Loi comme force constituante : en essayant de détourner en sa faveur la «maladie », la « peste », le Comité est un isomorphisme de la subversion et de l'hétérogénéité, du soulèvement des forces indirectes de la multitude, qui sape l'ordre homogène de l'Etat mais se fait toujours récupérer par ce dernier.

3.- Le cercle mythique de la vengeance ; le noyau familial qui est celui la loi archaïque, l' « effroyablement ancien » dont les figures réactualisent les mythes d'Oreste et d'Antigone.

---

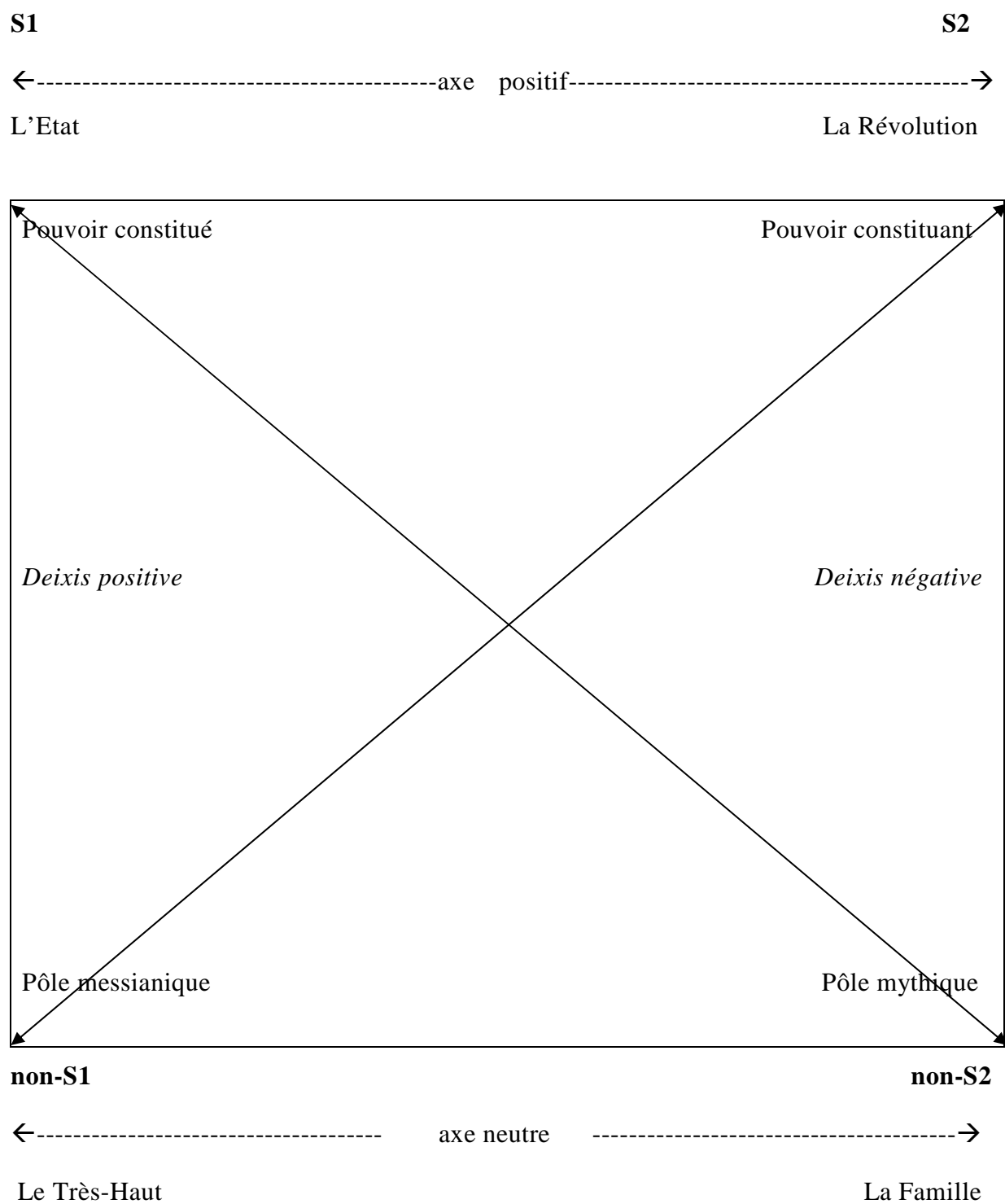
<sup>940</sup> « Ici règne le «Savoir absolu»... », texte de présentation du Très-Haut, publié en quatrième de couverture de l'édition de 1988, texte retiré à la demande de l'auteur pour les éditions ultérieures.

-4. Le « Très-Haut » qui est « sa propre négation » mais aussi la ‘Chose’, dont la parole n’est plus celle de la négation et qui se situe à égale distance de la loi « loi idéale » ainsi que de la « loi naturelle ». Le Très-Haut est celui qui ouvre à la fois le cercle mythique de la culpabilité (tragique) et celui du droit.

Toutes ces relations peuvent être organisées dans un carré sémiotique<sup>941</sup> qui n’est pas simplement une application mécanique des outils linguistiques au texte littéraire, mais qui permet l’identification des termes générateurs du parcours narratif du personnage (Sorge) dans plusieurs hypostases : 1. serviteur de la Loi, dans le cadre de l’Etat, 2. fonctionnaire qui a abandonné son poste, tout en refusant la tentation terroriste-révolutionnaire, 3. acteur dans le cercle œdipien de la famille, gouverné par les liens de sang et par la culpabilité et le commandement de la vengeance et, finalement, 4. sujet accédant à la condition du Très-Haut qui se situe dans le méta-thème neutre, dans le sens d’une synthèse, non pas des contraires, mais de leurs négations (non-S). Le Très-Haut est, comme le précise Blanchot, la « Chose » même, mais qui ne doit pas être définie, dans le sillage de Lacan, comme l’état de nature duquel on a été coupés une fois qu’on est entrés dans le langage, mais l’immédiateté qui a accès à la parole : en mourant, Sorge énonce les derniers mots du roman : « -Maintenant, c’est maintenant que je parle. » (TH, 243) Il s’agit donc d’une position qui déplace les termes idéologiques antérieurs (S1, S2, non-S1) mais non dans le sens d’un retour au Sacré, à la communion/ communication immédiate, l’impossible Réel lacanien de l’in-fance.

---

<sup>941</sup> Greimas : *Du sens*, Seuil, 1986; Greimas-Courtès: *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, 1993. Pour l’application du carré sémiotique aux textes fictionnels, v. notamment les travaux de F. Jameson : *The Prison House of Language*, Princeton UP, 1972 et Jameson : *Archéologies du futur*, I, II, trad. fr. M. Milo, 2007-2008



L'aspect allégorique (dans le sens traditionnel) du récit est particulièrement marqué. D'ailleurs cette dimension allégorique est soulignée par les personnages eux-mêmes: ainsi ceux-ci parlent d'une allégorie généralisée (« Vous voyez, c'est encore une allégorie, TH, 69) qui préside aux rapports politiques dans le roman. Comme dans « Le dernier mot », il s'agit d'un texte fictionnel à focalisation interne, dans lequel le narrateur homodiégétique -Sorge- semble raconter les événements au fur et à mesure de leur développement ; et, tout comme dans le récit de 1935, ce procédé banal est compliqué au niveau de l'histoire par la mort (en instance) du narrateur qui garde cependant, jusqu'au dernier moment, le pouvoir de parler. L'immersion du lecteur dans la subjectivité du narrateur est totale et a pour effet de brouiller le fil narratif : malade, peut-être délirant, Sorge raconte des épisodes hallucinants, que le lecteur a du mal à intégrer dans son univers de croyance. L'aspect allégorique est donné aussi par le fait que le personnage ne se réduit pas à sa dimension de sujet, le roman suppose -et cela en est le thème principal - l'isotopie de la personne et de la fonction politique. Qui plus est, les noms des personnages semblent en faire des incarnations des termes abstraits : Sorge, dont on a souvent remarqué la résonnance existentialiste, est un nom qui peut indiquer la perpétuelle indécision inquiète du personnage-narrateur. « Pierre Bouxx » peut être interprété comme doublement ironique : l'homophonie avec le terme anglais « books » est peut-être un clin d'œil à la nature livresque, utopique, de ses actions et « Pierre », nom de l'apôtre sur lequel on a bâti l'Eglise, après avoir renié le Christ, renvoie aux ultimes conséquences de la révolution qu'il accomplit : la reconstitution d'un pouvoir qui ne renverse celui qui se trouvait en place que pour le reproduire. Même Galgat, le nom de l'infirmière qui finit par tuer Sorge, peut venir (il s'agit d'une spéculation) de « Galgate » ou « Gallows Gate », nom d'une ville anglaise qui était le dernier arrêt des condamnés dans le chemin qui les conduisait au gibet (« gallows »).

La dernière parole effectue une résorption de l'énoncé narratif lui-même qui s'y trouve est mis en question de l'intérieur: le mouvement est analogue à celui de la mouche sur la bande de Moebius, car le récit ne devient possible qu'après son énonciation :

*Le Très-Haut* all along has been narrated by a language of 'non-sense', and by a 'dead' man. Only a 'dead' narrator re-speaking himself as a living narrator could work to a climax in which language itself in its

embrace of death defies the State. If he were not dead, not the speaking sacrificial victim, Sorge would only speak the infinite and eventless nonhistory of the State as absolute knowledge.<sup>942</sup>

Ce paradoxe est aussi celui du Livre kojévien qui, incarnant l'esprit à la fin de l'histoire qua « réalité inorganique, non vivante », qui n'a plus rien à voir avec le temps. (ILH, p. 387-8, note). Cette existence paradoxale peut être aussi située sur le seuil d'articulation entre une ontologie de la finitude et une poétique de la fiction. Le rapport entre le Livre empirique dans lequel est déposé le Savoir absolu et son lecteur post-historique est déterminé par la circularité de la mort et de la survie. Dans *Le Très-Haut*, le récit radicalise cette possibilité : le livre qu'on lit semble représenter le journal que le narrateur dit tenir un journal qui logerait une sorte de savoir absolu, qui rassemble la vérité de la vie singulière et celle de l'existence publique :

J'aurais aimé rédiger un rapport sur cette journée, comme du reste sur l'ensemble de ma vie: un rapport, c'est-à-dire un simple journal... j'eus alors la certitude qu'il me suffirait de d'écrire heure par heure un commentaire de mes actions pour y retrouver l'épanouissement d'une vérité suprême, celle même qui circulait activement entre nous tous et que la vie publique relançait sans cesse, surveillait, réabsorbait, rejetait dans un jeu obsédant et réfléchi (TH, 26)

#### I. « S » : Le deux faces de la souveraineté étatique

Sur l'axe des contraires (S),  $S1 \leftarrow \dots \rightarrow S2$ , on trouve une relation entre l'idéologie dominante, qui contrôle les Appareils Idéologiques d'Etat et la formation idéologique émergente, c'est-à-dire entre, d'une part, le pouvoir constitué, la souveraineté étatique, la loi incarnée par le beau-père de Sorge et, d'autre part, la subversion révolutionnaire, représentée par Bouxx et son Comité. Le fonctionnement du terme primitif S1 est thématise longuement dans le roman à travers notamment le discours rapporté (dialogues,

---

<sup>942</sup> Comme l'ont montré aussi Allan Stoekl : *Politics, Writing, Mutilation*, The University of Minnesota Press, 1984, p. 29 et Hohn Gregg: *Maurice Blanchot and the Literature of Transgression*, Princeton UP, 1994

pages de correspondance, commentaires du narrateur) : ainsi, en rencontrant son beau-père, qui est, semble-t-il, le « sommet » de l'Etat absolu, Sorge engage un dialogue qui présente, sous une forme « allégorique » (« Vous voyez, c'est encore une allégorie », TH, 69) la nature tout-compréhensive de la Loi. Même l'épidémie qui a gagné plusieurs quartiers de la ville est interprétée comme étant provoqué par l'administration afin de mettre fin « à la crasse des vieux quartiers et mettre au pas une région arriérée » (TH, 66). De la même manière, les incendies prémédités qui affectent les bâtiments ne subvertissent en rien les plans de l'administration : « dans le fond, l'on ne peut parler d'incendies il n'y a jamais eu de vrais sinistres ni, à plus forte raison, de ruines ». Cette situation, dans laquelle les cérémonies officielles mêmes se passent des spectateurs, correspond à la fois la dissimulation profonde de la Loi et l'« invisibilisation » des citoyens-sujets : « c'est là qui apparaît la profondeur de la loi : il faut que chacun s'efface, il ne faut pas être là, en personne, mais en général, d'une manière invisible, comme au cinéma par exemple ». (TH, 69) L'épidémie sert le pouvoir en place, ainsi que toute tentative d'insoumission, y compris le brouillon de la lettre de résignation de Sorge, qui, d'après le beau-père, ne serait qu'une autre manière d'affirmer la force de l'Etat. Selon l'idéologie exposée ici, il n'y aurait plus des relations de domination, car il n'y a plus de séparation entre l'administration et les choses administrées, entre la vie et le travail (« L'existence pour laquelle nous avons lutté nous fait un devoir de nous considérer à tous les instants au travail ou en sursis de travail, nous attache à vie, par notre vie, à la tâche que nous assumons », TH, 126). Le régime constitué ne saurait par conséquent prendre fin, car « c'est lui qui donne un sens à tous les régimes qui ont fini et qu'en son absence il ne serait plus possible de se représenter que quelque chose puisse finir » (Ibid.) et que, d'une certaine manière, « il est lui-même fini, il a trouvé son terme, il a mis fin à tout et à lui-même. » Le discours (néo-hégélien) du beau-père, qui est aussi le discours de l'Etat, (« C'est l'Etat, c'est vous », lui lance Sorge), anticipe les propos les plus radicaux sur la fin de l'histoire, dont celui de F. Fukuyama qui, dans un livre de 1992 soutenait précisément que les événements comme les violences, les attentats et mêmes les guerres ne mettent aucunement en question le caractère indépassable du système politique présent, car ils ne sont que des formes empiriques qui n'affectent plus l'Histoire qu'un « processus simple et cohérent d'évolution ».<sup>943</sup> Mais cette fin nous amène aussi à découvrir, que cette

---

<sup>943</sup> F. Fukuyama : *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, trad. fr., Flammarion, 1992



fin reste indéterminable : « Comme l'histoire, même terminée, est longue, comme elle passe lentement », s'exclame le beau-père de Sorge dans le roman. (TH, 130)

Le paradoxe de cette position est que, bien qu'inébranlable, l'Etat doit être défendu, comme le montre la déclaration d'allégeance que le tout-puissant beau-père fait signer aux fonctionnaires, non sans attirer l'attention sur sa nature secrètement ironique: « Je m'engage à soutenir l'autorité légale et à agir en conformité avec elle. Je la ferai respecter par mon exemple et je la défendrai à tout moment. Je la tiens pour inébranlable. J'ai foi en sa souveraineté » (TH, 122) Sorge lui-même, bien qu'il ne formule aucun désaveu par rapport à la clôture de l'histoire opéré par le régime, écrit cependant une lettre de démission, ou au moins un « brouillon », qui ne sera jamais envoyé, mais qui tombera entre les mains des grands fonctionnaires. De la sorte, le narrateur se soustrait aussi bien au pouvoir en place qu'aux tentatives de Bouxx de le transformer en agent ou même en « otage » des terroristes. Plutôt, le narrateur se meut dans une zone intérieure contaminée par la maladie (« Mes idées sentent la maladie », affirme-t-il), impression confirmée par l'insistance sur les états psychotiques, la présence dans cet univers des éléments comme l'eau noire, invasive, les odeurs étouffantes, les murmures, les tâches et les « choses » informes, visqueuses -

Sur ma poitrine, je sentis le poids d'une vessie qui, après le choc brutal, s'étalait, se collait commodément à mes vêtements. [...] Je cherchai à me secouer, mais le poids était énorme, je ne pouvais respirer, c'était comme une tumeur épaisse qui déjà se mêlait à ma vie. (TH, 237)

C'est dans cette brèche que s'introduit le pari révolutionnaire de Bouxx qui, malgré les préventions du narrateur, parie sur le coup d'Etat qui lui permettra de s'emparer du système : « On me dira que je ne veux rien -précisé-t-il dans une lettre adressée à Sorge- que s'emparer du système matériel de l'Etat, ce n'est rien. On me rappellera que qu'il ne peut plus rien se passer. Soit. Si c'est un défi, je l'accepte. » (TH, 194) Pour le révolutionnaire, l'Etat hégélien est dépourvu de légitimité et la pacification amenée par cette forme de souveraineté incontestable est seulement idéologique :

Pour moi, ce n'est qu'un système injuste, une poignée d'hommes contre une masse d'hommes. Chaque jour, dans les bas fonds, une classe sans nom et

sans droit s'augmente de milliers d'individus qui, aux yeux de l'Etat, cessent d'exister et disparaissent comme une moisissure. (TH, 188)

Bouxx détourne l'épidémie, qui servait de prétexte à l'Etat pour mettre en place un appareil disciplinaire et biopolitique de la société ; cette appareillage est décrit dans des termes qui anticipent très exactement ceux utilisés par Foucault dans *Surveiller et punir* : contrôles systématiques, campagnes d'identification des malades, programmes de vaccination, mesures soutenues par un puissant dispositif de propagande. Mais les révolutionnaires s'infiltrèrent dans toutes ces institutions et s'emparent effectivement des principaux leviers de l'Etat. Pourtant, ce soulèvement finit par reproduire et même par cohabiter avec le pouvoir en place ; lorsqu'ils prennent en mains les appareils de la Loi, les conjurés ne rencontrent aucune résistance. Pour faire en sorte que la loi se manifeste, Bouxx doit recourir à « un déchaînement d'autorité, exerçant un pouvoir si méthodique et si dur qu'il semblait vouloir discréditer tout pouvoir, même les plus légères et les plus hypocrites... » (TH, 196) La terreur du régime « illégal » tend donc à se confondre avec la violence de la loi et de sa discipline : « tant d'autorité et d'ordre était de la même nature que l'informe désolation que l'on prétendait organiser » car, même après la victoire des pouvoirs indirects, la loi restait « partout présente » et « partout où elle apparaissait, ce qui arrivait resplendissait de lumière, en même temps que devenaient invisibles les lourds rouages de l'Etat ». (TH, 197) Bouxx adopte donc le système de la « loi universelle » et instaure une dictature commissariale qui ne fait que doubler l'administration officielle : « les mêmes ressources leur servaient à toutes les deux, les mêmes papiers, les mêmes cachets et parfois les mêmes hommes, mais l'une était illégale [...] et l'autre était vraie » (TH, 198) Cette distinction s'effacera elle aussi en vertu de l'indifférence de la loi que les actions du Comité n'arrivent pas à rendre manifeste. A la surprise des révolutionnaires, il n'y a aucun « désaveu » de la part du pouvoir en place : « on s'attendait de lutter contre quelque chose de prodigieux, contre un monstre dont les tentacules infinies s'étendaient partout et n'autorisant que certains mouvements ; mais, dès les premières heures, la bête s'était retirée ; elle était comme lasse et comme vexée ; elle avait subi un affront... » (TH, 209) La loi tout-compréhensive du Léviathan se retire dans une zone de dissimulation qui défait toute opposition formelle entre la terreur révolutionnaire et celle étatique. La maladie vaincue, le pouvoir indirect montre une impuissance catégorielle : en désespoir de cause, le Comité déclenche une guerre totale

qui permanentise l'état d'exception qui revient, d'après Georges Préli, « moins à introduire la guerre au cœur de la loi, qu'instituer la guerre comme loi ». <sup>944</sup> Cette guerre est le contraire de l'effet de subversion propre à l'action de l'épidémie, qu'elle neutralise. La guerre semble en effet condamnée à reconstituer la forme de souveraineté exhaustive qu'elle s'était proposé de renverser ; comme l'affirme le narrateur dans une lettre adressée à Bouxx, celui-ci aurait fait fausse route en combattant un régime qui « a pénétré si profondément le monde qu'il ne peut plus s'en séparer » et qui « ne consiste pas seulement en une organisation politique, en un système social », mais qui s'identifie avec les personnes, les choses, le ciel et la terre et même la table et le papier sur lesquels est écrite la lettre. D'une autre part, la révolution par le haut, effectuée par une élite, ne saurait que rester à l'écart de la multitude (qu'elle voulait représenter) : il s'agit d'une série des remarques qui semblent anticiper de vingt ans les mésaventures du Comité d'action écrivains-étudiants, qui après mai 1968, montrera son incapacité de garder, dans l'anonymat, le lien avec le mouvement populaire. Le piège dans lequel tombe Bouxx dans sa tentative de faire apparaître, à l'intérieur de l'Etat universel, une solution de rechange incarnée dans le pouvoir constituant, est aussi celui qui traverse toutes les tentatives révolutionnaires modernes confrontés au système compréhensif capitaliste : par exemple, dans *Empire*, M. Hardt et A. Negri soutiennent que le sens des nouveaux mouvements de la multitude n'est donné que par le réseau mondial dans lequel ils s'inscrivent et qu'il ne s'agit pas de renverser, mais d'éteindre sa domination et son action de dissolution des anciens dispositifs de pouvoir. <sup>945</sup> Mais, plus profondément, cet échec est, la leçon semble claire, celui de la politique elle-même, qui n'arrive jamais à reconfigurer l'espace utopique de la justice, ni à donner le pouvoir à la multitude, sauf à se résigner à en fournir la représentation abstraite.

## II. « Non-S » : Antigone, le Très-Haut

Sur la position non-S1 se trouve l'idéologie périmée qui constitue le véritable terme contradictoire par rapport au pouvoir constitué. C'est ici que s'explicite le caractère

---

<sup>944</sup> Georges Préli : *La force du dehors*, extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot, Ed. Recherches, 1977, p. 102

<sup>945</sup> M. Herdt, A. Negri : *Empire*, op. cit., p. 72-73

allégorique du texte : le personnage ne se réduit pas à sa dimension de sujet, le roman suppose -et cela en est le thème principal - l'isotopie de la personne et de la fonction politique. La trame du récit inclut, en tant que terme qui se trouve en rapport (d'opposition) avec la dimension politique, une intrigue familiale - qui reproduit celle de la tragédie d'Oreste- comme l'a déjà fait remarquer Foucault dans « La pensée du dehors » :

Sous un masque transposé de la tragédie grecque, avec une mère menaçante et pitoyable comme Clytemnestre, un père disparu, une sœur attachée à son deuil, un beau-père tout-puissant et insidieux, - Sorge est un Oreste soumis, un Oreste soucieux d'échapper à la loi pour mieux se soumettre à elle.<sup>946</sup>

Le pendant cette trame tragique, dominée par l'interdit et la culpabilité, est la problématique de la loi, « qui se manifeste en son essentielle dissimulation » (Ibid.) Le développement de l'histoire conduit Sorge à quitter à la fois son poste de fonctionnaire intégralement voué au service de l'Etat, et sa condition d' «homme quelconque », en forçant la loi « à se manifester dans cette place vide qu'il vient d'abandonner » (Ibid.) Cette matière tragique est explicite dès le début du roman et elle a fourni d'ailleurs le prétexte des quelques analyses critique de la part de Blanchot au début des années 1940.

Dans « Le mythe d'Oreste », qui est un compte-rendu de *Les Mouches* de Sartre, Blanchot rappelle que ce personnage «illustre le passage d'un monde à l'autre, du monde des divinités souterraines à celui des dieux du jour, des sombres puissances de la peur et du sang aux pouvoirs supérieurs dont la souveraineté suppose avec l'homme une véritable union subjective ».<sup>947</sup> Oreste est la tragédie de la libération à l'égard de l'inflexibilité des lois, du crime poussé à l'extrême et de la transgression accomplie, qui se renverse en un nouveau commencement, coupé de « la loi du remords » des forces ataviques de la culpabilité : « Chacun de ses gestes est un défi à l'ordre ». Dans *Le Très-Haut*, la vengeance archaïque dont les Erinyes sont les porte-parole constitue le noyau du drame familial. La famille est toujours associée dans le roman à « l'effroyablement ancien », antérieur à la loi : « La famille c'était cela. Le rappel des temps antérieurs de la loi ; un

---

<sup>946</sup> M. Foucault : « La pensée du dehors », in *Dits et écrits*, I, op. cit., p. 531

<sup>947</sup> « Le mythe d'Oreste », dans FP, 73

cri, des paroles brutes venues du passé » (TH, 11) Le cercle de la famille est celui du sang et de la violence ; lorsqu'il revient dans la maison parentale, il est accueilli par sa sœur Louise qui porte « une robe rouge, étrange rouge, sombre et violent ». (TH, 55) L'intensité de la scène et l'accent mis sur la répétition d'un événement ancien, immémorial, qui est évoqué qui ne peut pas être formulé, appelle sans doute à une lecture psychanalytique, en termes de trauma et d'effet d'après-coup. La sœur a « des yeux extrêmement anciens, qui semblaient [l']avoir toujours regardé de cet air d'attente, de reproche et de commandement » et dans ses gestes il y a « une incroyable réminiscence » ; en s'approchant de Louise, le narrateur commence à trembler, mais ce tremblement n'a pas lieu dans le présent de la narration, mais « dans le passé et peut-être uniquement dans le passé ». Dans la chambre de la sœur, qui semble encore « la chambre d'une petite fille », se trouve un grand portrait, une « icône » qui représente sans doute le véritable père, qui surveille les rapports Sorge et Louise, dans le sens où ce regard paternel est celui qui préside à leur rencontre incestueuse, autour de la tombe :

Elle était à trois pas de moi, enfoncée dans le mur, immobile ans une sorte de niche, raide, les bras collés au corps [...] ses yeux étaient fixés sur moi [...] mais d'une manière si insolite, si glacée, que je sentais que non pas eux, mais derrière eux, quelqu'un me regardait, quelqu'un et peut-être rien. (TH, 74)

Près du tableau se trouve une tapisserie, dont on apprend à plusieurs reprises qu'elle est « très ancienne », « quelque chose de criminellement ancien ». Il s'agit de l'image d'« un cheval gigantesque qui se rouait vers le ciel, s'emballait d'une manière folle. La tête dressée en l'air avait un aspect extraordinaire, une tête féroce aux yeux égarés... » ; il s'agit sans doute d'un animal totémique (il s'agit peut-être à un renvoi à *Totem et tabou* de Freud) qui concentre en soi la « souffrance », la « haine » et la « fureur » du père tué. L'inceste avec la sœur, suggéré dans une scène qui se passe au cimetière, rassemble en quelque sorte le rapport œdipien et le thème de l'Antigone en tant que retournement natal qui a lieu dans un lieu qui se trouve en-deçà de la Loi publique. Mais il s'agit aussi d'un prolongement de la spirale de la violence qui veut attirer le sujet dans ce qu'il appelle lui-même « le passé le plus mort et le plus horrible ». C'est un événement oblitéré qui explique la rivalité entre la mère (souvent appelée « la reine-mère ») et Louise ainsi que l'injonction de celle-ci, adressé au narrateur, d'accomplir la

juste réparation : dans le mausolée qui abrite le corps du père, Louise devient la porte-parole de celui qui, outre tombe, appelle à la vengeance :

Tant que je vivrai, vous vivrez, et la mort vivra. Tant que j'aurai un souffle, vous respirerez et la justice respirera. Tant que j'aurai une pensée, l'esprit sera ressentiment et vengeance. Et maintenant, je l'ai juré : là où il y a eu une mort injuste, il va y avoir une mort juste ; là où le sang s'est fait crime dans l'iniquité, le sang va se faire crime dans me châtiment ; et le meilleur devient ténèbres pour que le jour manque au pire. (TH, 74)

Mais, Sorge refuse de se faire englober dans le giron familial qui représente un niveau présocial et pré-politique : d'après Hegel, la sphère dans laquelle se meut Antigone figure les relations de parenté qui s'opposent à la sphère de la *Sittlichkeit*. C'est le moment « tragique » par excellence, qui fait éclater la conciliation immédiate qui est celle de la communauté/ Cité antique en tant que belle totalité. Il s'agit de l'actualisation d'une contradiction entre l'universalité et la conscience de soi, entre le foyer familial et celui civique.<sup>948</sup> Cette contradiction est celle qui se trouve dans le schéma positif S1 ↔ non-S1. Elle pose l'alternative : soit loi civique et ordre étatique, soit « loi » divine et foyer familial. Il n'y a pas d'autre solution de rechange, ce que montre explicitement le destin d'Antigone. Il n'y a aucune issue pour celle-ci car les liens sacrés de sang ne sauraient être effacés par l'éthique publique. Il est aussi important d'honorer, comme le fait Antigone, le frère et non le mari ou l'enfant qui entretiennent avec la femme des rapports qui sont codés juridiquement par la Cité. Le lien entre la sœur et le frère est irremplaçable car il est celui entre deux individualités non-médiées, obéissant à un commandement immémorial. Le « loi » primitive d'Antigone (non-S1) relève du droit du sang et de la singularité comme telle, de la féminité qui attire dans son cercle même le « sommet » de l'Etat : en fait, le beau-père est lui-même, à ce stade, est un roi « boiteux », tout comme Laïos et Œdipe lui-même: en effet, le beau-père traîne sa jambe peut-être à la suite d'un attentat ou même d'une attaque de la part de Sorge (« Je m'aperçus que, pendant la nuit, j'avais accueilli, comme plausible, l'idée que, s'il traînait sa jambe, c'était la suite d'un coup de hachette que je lui avais porté, étant plus jeune », TH, 71) Pourtant, comme il refuse l'alternative entre pouvoir constitué et pouvoir constituant, Sorge se soustrait aussi

---

<sup>948</sup> Joseph Cohen : Le sacrifice de Hegel, Galilée, 2007

à l'injonction immémoriale : le famille n'est pour lui qu'une succession de « statues creuses », de « figures » de plus en plus lointaines qui se dissimulent derrière ce commandement:

Dès que je vois Louise, ce n'est pas elle que je vois, mais, derrière elle, d'autres figures de plus en plus lointaines, les unes bien connues, les autres inconnues, qui se profilent comme des ombres successives. C'est pourquoi, elle me harcèle, elle ne me laisse pas une seconde de répit, c'est une vrille.  
(TH, 89)

Il s'agit d'une image de l'éternité artificielle du souverain, analogue à celle que voit Macbeth après avoir accompli le crime de lèse-majesté: « And yet the eighth appears/ Who bears a glass/ Which shows me many more ; and some I see/ That two fold balls and treble sceptres carry ». <sup>949</sup>

Ces figures sont aussi celle de la loi naturelle primitive qui vient « du fond des âges » et qui représentent « les plus sombres horreurs du sang, les frissons les plus mauvais de la terre » attendent le narrateur afin de « prendre forme sur [s]a vie ». (TH, ibid.) Malgré la violence de la sœur, qui est la porte-parole de ces puissances obscures, il entre en communication avec la maladie et avec une autre obscurité, qui n'est ni celle ancestrale, ni celle de la loi – et dont la dignité est, on l'apprend, « de se cacher et de se montrer : en chacun, elle se cachait, elle se montrait en tous... » (TH, 218) En écrivant (le journal qu'on est probablement en train de lire), le narrateur se situe hors-la-loi, rapproche de la condition du paysan-messie kafkaïen qui, dans le jeu avec la loi, provoque celle-ci à se manifester. Cette position se situe en rapport de contradiction avec celle révolutionnaire (qui, en voulant renverser ou interrompre le règne de la loi, ne se confronte qu'avec son silence, son manque de « désaveu »).

En même temps, cette position se trouve en rapport d'implication avec la souveraineté visible (S1), sans s'y confondre pour autant. En effet, à la fin du roman, le narrateur, Henri Sorge, est identifié comme étant « le Très-Haut » par Jeanne Galgat et par une autre femme, qui se prosterne devant son passage : « Maintenant [...] Oui je vous vois, je vous entends, et je sais que le Plus-Haut existe. Je puis le célébrer, l'aimer. Je me tourne vers lui en disant : Ecoute, seigneur ». (TH, 221) Le nom du Très-Haut ne désigne

---

<sup>949</sup> William Shakespeare : *Macbeth*, IV, 1, 119-21.

pas le dieu ou le sommet de l'Etat ; Henri Sorge est un grand malade, impuissant, et un « homme quelconque », comme il maintient même après sa reconnaissance. Il ne s'agit pas d'une figure eschatologique, du dernier homme, mais de l'individu qui fait écho à l'interrogation « Où est la loi ? Que fait la loi ? », énoncée silencieusement par la multitude désœuvrée qui n'est prise en compte ni par l'épidémie, ni par l'insurrection :

Où est la loi ? Que fait la loi ? Ces cris à présent étaient terribles ; [...] et ce qui les rendait si tragiques, ce n'était pas le fracas accusateur [...] ils étaient comme étouffés : cris de cave, gémissements de derrière le mur, qui ne dépassait pas les lèvres, qui refusaient de se faire entendre. Que des populations entières vissent courir à leur rencontre la brûlure et la faim sans rien trouver à dire et que, sans élever le moindre murmure, elles fussent prêtes à glisser vers l'énorme trou où trébuchait l'histoire, c'est ce silence qui pénétrait jusqu'à moi comme un cri de bronze et, hurlant, s'étranglant, chuchotant, rendait folle l'oreille qui une seule fois avait accepté de l'entendre. Et ce cri de détresse était universel. (TH, 219)

Le désarroi de la multitude devant le silence de la loi est en fait une réponse de la vie nue à l'état d'exception permanent, défini très exactement par le narrateur comme « l'impossibilité de savoir où finissait la justice, où commençait la terreur, où triomphait la délation pour la grandeur de l'Etat et la délation pour la ruine de l'Etat ». La loi se retire dans une zone d'indétermination « effrayante » (mot qui, chez Blanchot, a aussi le sens de « ce avec lequel on ne peut pas frayer ») : le silence étouffé de la multitude est la seule réplique possible au silence du « cadavre de la loi elle-même, se refusant à dire pourquoi elle était entrée au tombeau et si elle était descendue pour affranchir ou pour accepter le tombeau ». (TH, 220)

On peut formuler l'hypothèse, qui ne devient envisageable qu'une fois arrivés à la fin du roman, que l'infirmière Jeanne Galgat représente elle-même une figure de la loi qui avait gardé un silence presque complet avant d'avoir découvert que Henri Sorge était « l'Unique, le Suprême » (TH, 224). En effet, la figure allégorique de la loi porte toujours, chez Blanchot, les traits d'une femme : ainsi, dans *La folie du jour*, récit paru en 1949 (sous le double titre de *Un récit / Un récit ?*) il s'agit de la rencontre entre une femme qui est « la loi » et l'individu quelconque, qui se trouve sous l'emprise d'un dispositif policier



et médical : « Derrière leur [des médecins] dos, j'apercevais la silhouette de la loi. » (FJ, 24), « Elle était dans ce milieu surpeuplé d'hommes le seul élément féminin ». (FJ, 27)

Mais il ne s'agit pas de « la loi qu'on connaît », impersonnelle et aveugle. Dans le récit, c'est le narrateur qui est aveugle ; au contraire, la loi personnifiée est rétive (« loin de tomber sous sa menace, c'est moi qui semblais l'effrayer ») et elle accorde à l'individu tous ses attributs : « elle m'attribuait ridiculement tous les pouvoirs, elle se déclarait perpétuellement à mes genoux ». Les propos de la Loi dans le récit citent ceux que tient Jeanne Galgat dans le roman : « Elle me disait : Maintenant, tu es un être à part ; personne ne peut rien contre toi. Tu peux parler, rien ne t'engage ; les serments ne te lient plus ; [...] Tu me foules aux pieds, et me voilà à jamais ta servante » (FJ, 24) à comparer avec : « Maintenant, je sais qui vous êtes [...] Oui, je vous vois, je vous entends et je sais que le Plus-Haut existe. », «...qui pourra rester debout devant toi ? » (TH, 223)

Cette exaltation est cependant factice, car lorsqu'elle reconnaît au narrateur tous les droits, celui d'être en tous lieux, cela signifie qu'il n'a de place nulle part, quand elle le met au-dessus des autorités, cela veut dire qu'il n'est autorisé à accomplir aucune action particulière. Lorsque la loi s'humilie c'est pour garder le sujet sous son emprise : « nous ne pouvons plus nous séparer. Je te suivrai partout, je vivrai sous ton toit, nous aurons le même sommeil ». Mais si l'infirmière est une figure de la loi, tout aussi « insatiable » de la gloire du narrateur, la fin du roman acquiert une signification messianique inattendue. Cette fin introduit une brèche dans clôture eschatologique du dispositif Loi-Etat universel-Révolution ; tout comme le paysan du récit de Kafka, Henri Sorge opère un déplacement quasi-insaisissable en déterminant la loi de sortir de son silence.

Par conséquent, Henri Sorge devient réellement le souverain qui, selon Bossuet, bénéficie d'une sorte d'éternité artificielle :

Pour établir cette puissance qui représente la sienne, Dieu met sur le front des souverains et sur leur visage une marque de divinité [...] Dieu a fait dans le Prince une image mortelle de son immortelle autorité. Vous êtes des dieux, dit David, et vous êtes les enfants du Très-Haut. Mais, ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et poussière, vous mourrez comme des hommes. N'importe, vous êtes des dieux encore que vous mouriez et votre autorité ne meurt pas ; cet esprit de royauté passe tout entier à vos

successeurs et imprime partout la même crainte, le même respect, la même vénération. L'homme meurt, il est vrai ; mais le roi, disons-nous, ne meurt jamais : l'image de Dieu est immortelle.<sup>950</sup>

En même temps, son évolution indique la possibilité d'une rupture entre la violence, le droit et le cercle mythique œdipien qui s'identifie avec le geste messianique qui instaure un état d'exception effectif, s'il fallait en croire les remarques de Walter Benjamin. Dans cet état messianique, la loi ne sacralise plus la vie et l'exclusion originaire n'est plus la condition de la parole.

La reconfiguration de ces rapports à la Loi dans l'espace de la fiction à deux corrélats : d'une part l'existence de la vie qua vie nue dans les conditions biopolitiques de la modernité, et d'autre part, la rencontre problématique de l'inconscient (qui chez Blanchot, est surtout présent sur la forme de la pulsion de mort lacanienne), du récit et du Réel (c'est-à-dire de l'histoire). *L'Arrêt de mort* est une allégorie complexe qui combine la référence aux événements tragiques pour la nation qui ont lieu à la fin des années 1930 (les accords de Munich, l'époque de l'Occupation), une intrigue calquée sur le mythe d'*Iphigénie*,<sup>951</sup> et la réécriture du journal tenu par Bataille en 1938, dans lequel il raconte les circonstances de la mort de Colette Peignot / Laure. Le récit se trouve donc à l'intersection de l'historique, de l'existential et du mythique. Son impossibilité est celle de la conjonction entre ces plans, qui ne saurait avoir lieu dans le temps ordinaire, comme la synthèse de l'hétérogène dont parle Ricœur. Le récit présente le hiatus entre ces divers plans et c'est pour cette raison qu'il constitue « l'événement même ». La lecture de Ricœur trouve ici sa contrepartie exacte : pour l'herméneute, comme on l'a montré, le muthos est la solution narrative des apories de la temporalité (de l'opposition entre *intentio* et *distentio*) qu'il ordonne dans une synthèse possible. La mise en intrigue, complétée par l'expérience du lecteur, achève la concordance et la clôture ; or, rien de tel dans *L'Arrêt de mort*. Le récit est composé de deux épisodes séparés par un intervalle d'à peu près deux ans : dans le premier, le narrateur raconte l'histoire de sa relation avec J., une malade qui se trouve sur le seuil incertain qui sépare la vie de la mort, qui est morte et

---

<sup>950</sup> Apud L. Marin, op. cit., p. 21

<sup>951</sup> Comme le soutient Jeffrey Mehlman dans: *Genealogies of the Text: Literature, Psychoanalysis, and Politics in Modern France*, Cambridge University Press, 1995

revient à la vie pour mourir encore. Dans le deuxième, on nous présente les rencontres du même narrateur avec plusieurs femmes, la continuité de ces deux volets du récit n'étant qu'à peine suggérée (peut-être par la présence d'un moulage de la tête et des mains qui semble apparaître dans les deux parties). La structure décalée et répétitive de ce récit reproduit son sujet qui est celle de la positivité de la pulsion de mort : le Thanatos n'est pas la mort pure et simple, le retour au silence, mais il est lié à la vie nue, comme impossibilité de mourir. En effet, on peut voir dans le personnage de J. une figure vampirique, une morte-vivante à travers laquelle s'exprime une pulsion immortelle. Le traitement administré à J. essaie vainement de « rendre calme ce qui en elle ne pouvait être calmé, une affirmation violente, révoltée, contre la puissance qui ne la respectait pas » (AM, 27). Par ailleurs, l'expression diagrammatique des positions biffées par le récit est encore une fois le carré de Greimas, à l'opposition stricte entre la vie et mort correspondant celle entre la non-vie (la maladie) et la non-mort (qui est la position inactualisable du « mourir interminable »).

# Conclusion

Le parti-pris de la présente recherche est que la signification générale de l'œuvre de Blanchot ne saurait être réduite à l'illustration d'une posture esthétisante, engagée exclusivement dans la défense d'une littérature autoréflexive, hantée par les topoï du silence expressif, du langage autotélique et construite sur le principe de la séparation rigoureuse des sphères. Au contraire, il s'est agi de montrer que la multiplication des instances des figures de la loi dans les textes fictionnels blanchotiens est l'indice d'un déplacement de la simple opposition esthétique-juridique entre pouvoir constitué et pouvoir constituant, entre le langage courant et l'exception littéraire. A cette latéralisation par rapport à l'axe du pouvoir correspond l'équivocité de la notion d'écriture qui ne s'identifie plus avec une instance transgressive, en rupture avec le langage transitif et qui renouerait avec l'immédiateté « terroriste ». Par ailleurs, la réévaluation des rapports entre littérature et politique dans le cas de Blanchot s'avère une entreprise complexe, qui doit aussi prendre en considération l'évolution du champ intellectuel et la modification des modes d'intervention entre le début des années 1930 et la fin des années 1980.

L'engagement de Blanchot reste problématique dans la mesure où il favorise un certain amalgame, dérangeant pour une certaine tradition de la gauche illibérale, qui se voit assimilée aux doctrines de l'exception qui ont pactisé avec le national-socialisme. Sans aucun doute, il y a une certaine congruence entre la critique schmittienne de la dépolitisation libérale et les projets contemporains de refonder le politique. Ce chassé-croisé conceptuel a d'ailleurs rendu possible non seulement la mise en lumière du mécanisme de la souveraineté par Agamben, mais aussi la réévaluation du dialogue entre Benjamin et Schmitt dans les années 1930. Mais cette convergence limitée a justifié un véritable réquisitoire dont le modèle a été formulé, à partir d'une position définie par la fidélité habermasienne à l'héritage des Lumières, par Richard Wolin.<sup>952</sup> Cet auteur voit

---

<sup>952</sup> R. Wolin: *The Seduction of Unreason, The intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton U.P., 2004. Selon l'auteur, il y aurait une inquiétante affinité entre les révolutionnaires-conservateurs protofascistes des années 1930 et les auteurs postmodernistes qui ont subi

dans l'engagement de Blanchot le précédent historique qui permettrait expliquer l'attaque poststructuraliste contre la représentation et les institutions juridiques démocratiques modernes. La méfiance (« mistrust ») dans la représentation, dans son double registre, esthétique et politique, peut être retracée et réduite à l'animosité de Blanchot pour le mémoire historique de son propre enthousiasme pour une révolution nationaliste. De manière analogue, la critique blanchotienne de la littérature engagée, sa thématization de la négativité non-référentielle du langage seraient autant de symptômes du « syndrome de Vichy ».

Cette lecture n'est pas réductrice parce qu'elle déformerait la réalité historique - car il y a bien un investissement dans l'oubli de la part de Blanchot après 1942 et cette tentative d'oblitération vise précisément la forme d'engagement de l'avant-guerre, comme le suggère l'article consacré en 1942 à *Solstice de juin* de Montherlant (livre qui est un bréviaire de la Collaboration) finit sur l'appel à l'oubli pour les écrivains «qui ont trop donné depuis quelques mois à l'actualité » : «Les journaux, les revues d'aujourd'hui, quand je les ouvre, j'entends rouler sur eux l'indifférence de l'avenir, comme on entend le bruit de la mer quand on porte à l'oreille certains coquillages.»<sup>953</sup> Mais le point contestable de cette reconstruction tient à ce qu'elle tend à survaloriser la première période de l'engagement de Blanchot, en minimisant l'importante problématisation du politique qu'il met en place après la guerre, lorsqu'il se réfère de manière insistante au plan de neutralité qui traverse l'antinomie moderniste entre assujettissement et libération.

Effectivement, la nature des rapports entre la littérature et la politique chez Blanchot reste difficile à cerner: car, si sa formule théorique ne se résume pas à la revendication univoque d'une écriture autotélique, soustraite à la sphère de l'usage et de la consommation,<sup>954</sup> Blanchot n'endosse non plus la posture de l'intellectuel critique. En

---

l'influence de Blanchot et de Bataille, et que Habermas appelle néoconservateurs : « Habermas is not alone in having perceived the conceptual affinities between the «critique of reason» fashionable during the concluding years of Weimar and postwar French theory.»

<sup>953</sup> « De l'insolence considérée comme l'un des Beaux-Arts », *Journal des débats*, 6 janvier 1942, p. 3, repris dans *Faux pas*, p. 349-352

<sup>954</sup> Un exemple récent de cette tendance est fourni par Olivier Harlingue : *Sans condition. Blanchot la littérature, la philosophie*, L'Harmattan, 2009. La démarche de l'auteur consiste à « poser immédiatement

cela, il renvoie dos à dos les deux figures dominantes dans le champ littéraire, au moins jusque dans les années 1970 : celle de l'écrivain-engagé, théorisée abondamment par Sartre; et celle de l'esthète potromantique. L'ambiguïté fondamentale qui préside, chez Blanchot, à l'ontologie de l'œuvre est un indice du déplacement qu'il entend opérer dans les modes recevables d'intervention collective. Plus particulièrement, il s'agit d'un refus de l'alternative entre une poétique de l'engagement (communiste ou existentialiste) et la cohabitation avec le système dominant.

se transpose, chez Blanchot, sur le plan de l'intervention publique, passage qui lui permet d'envisager une alternative aux deux figures qui s'affrontent à partir des années 1950 sur la scène intellectuelle : celle de l'intellectuel critique, et celle de désengagé. L'esthétique de l'ambiguïté a aussi le rôle de légitimer un nouveau mode d'intervention publique qui soit dissocié du modèle sartrien de l'écrivain total. Si celui-ci est devenu dominant dans l'après-guerre, c'est parce qu'il participe du mouvement de surpolitisation et de polarisation du champ intellectuel qui prolonge une tendance confirmée pendant l'Occupation. Mais, en renvoyant dos-à-dos la Terreur et la Rhétorique, Blanchot refuse à la fois l'éthique de l'engagement et les formes politiques homologuées dans les années 1950 : la démocratie libérale et la révolution communiste.

Ce qui se joue dans cette nouvelle problématique, c'est le chiasme entre la littérature et l'espace de la loi, selon un modèle que Blanchot semble partager (au moins partiellement) avec l'esthétique négative de Theodor W. Adorno. Pour celui-ci, « l'existence même de l'art, sa permanence – sa survivance – dans l'univers de la rationalité est en soi politique, politique au point de rendre superflus l'engagement et toute justification ou protestation contre la réalité établie... »<sup>955</sup> Mais si, selon l'auteur de la *Théorie esthétique*, l'œuvre d'art la plus profondément politique est exactement celle qui garde le silence le plus complet sur la politique, il y a bien, chez Adorno, une analogie profonde entre la condition de l'œuvre d'art dans la sphère esthétique et celle de l'individu dans la sphère politique rationnelle : en effet, l'œuvre et l'individu sont également soumis au chiasme dessiné par le dédoublement du pouvoir (qui se sépare en

---

l'inconditionnalité la rupture » qui caractériserait l'œuvre de Blanchot, en considérant celle-ci « comme un absolu », « déliée de tout rapport » (p. 10).

<sup>955</sup> Marc Jimenez: *Vers une esthétique négative*, Adorno et la modernité, Le Sycomore, 1983

pouvoir constituant et pouvoir constitué), ce qui complique la question de l'émancipation. Pourtant, chez Adorno, il y a bien une promesse de libération qui est contenue dans le double postulat de l'autonomie et de la souveraineté de l'œuvre d'art. Le premier terme désigne le fait que les produits esthétiques sont régis par leurs propres lois, le deuxième fait référence à la présence réelle de l'«absolu» dans l'art : « Si le modèle de l'autonomie décrit la validité relative de l'expérience esthétique, le modèle de la souveraineté lui attribue une valeur absolue, pour autant qu'elle rompt simultanément le bon fonctionnement des autres modes de discours». <sup>956</sup>

Le point de coïncidence entre les démarches de Blanchot et d'Adorno est celui de la remise en cause de la totalité dialectique. Mais, malgré l'interprétation habituelle de ses positions théoriques, Blanchot n'ancre aucunement la force contestatrice de l'œuvre d'art dans les conditions de son autonomie ou de sa souveraineté ; autrement dit, à la différence d'Adorno, Blanchot n'endosse pas une poétique de la forme résistante.

Dans les conditions de l'expansion du réseau capillaire du pouvoir (sous-tendue par l'expansion du mode de production propre au capitalisme tardif qui colonise de manière incontestable toutes les enclaves naturelles ou précapitalistes), la position de Blanchot n'est pas celle de l'« idéologie esthétique » qui se propose d'échapper à l'assujettissement des micro-pratiques et des rapports de force, ainsi qu'à l'exercice économique, disciplinaire et biopolitique qui surdétermine la situation concrète des sujets. Malgré son engagement à l'extrême-gauche radicale entre 1958-1968, Blanchot ne souscrit pas à une forme de l'*Ideologiekritik* formulée à partir d'un point transcendant. Comme il l'affirme clairement dans « Le grands réducteurs », le discours littéraire autotélique se fait toujours récupérer par la « puissante machine collective » de l'industrie culturelle, c'est-à-dire par la souveraineté du spectacle qui assimile inévitablement toute forme d'écart.

En même temps, Blanchot ne souscrit pas non plus aux proclamations de la fin qui ne visent pas seulement le projet moderniste (qui faisait dépendre la dimension subversive et émancipatrice de l'œuvre d'art de son l'altérité ontologique), mais aussi, plus généralement, toute forme de métapolitique de l'art. Dans ce paradigme terminal, l'art en

---

<sup>956</sup> Christopher Menke : *La souveraineté de l'art*, L'expérience esthétique après Adorno et Derrida, trad. fr. P. Rusch, Armand Colin, 1997

général, (qu'il soit rapporté au modèle formaliste ou à celui avant-gardiste), se voit dénier toute compétence perlocutoire sur le plan politique de même que la capacité d'effectuer un nouveau partage communautaire. Malgré la persistance de certains clichés critiques, il ne faudrait pas projeter dans les textes de Blanchot une forme de désengagement post-idéologique qui serait compensé par la fétichisation de l'œuvre littéraire. En fait, dans l'instant même où il renvoie dos à dos la posture moderniste et celle post-idéologique, Blanchot formule l'exigence d'une parole littéraire qui, malgré sa proximité avec la rumeur quotidienne, abandonne le cercle de la puissance et défie toute loi.

Si la parole fragmentaire, dont la forme politiquement pertinente est celle des tracts distribués lors des révoltes de Mai 1968, échappe au circuit de la légitimité culturelle, c'est en vertu d'un déplacement qu'elle opère dans l'économie du pouvoir. En effet, la parole littéraire n'est ni celle du *dictare* qu'énonce le pouvoir constitué, ni la parole « vaine » et « bavarde » qui se confond avec la rumeur incessante des démocraties modernes. Le déplacement qu'elle effectue rappelle la stratégie compliquée développée par Agamben, qui propose non pas la répression du dispositif spectaculaire de la consommation, mais son appropriation « profanatrice », désacralisation qui libère le corps et la vie de la division entre moyens et fins.



# BIBLIOGRAPHIE

## I. Œuvres de Maurice Blanchot :

### I.1. Livres

- Thomas l'obscur*, Gallimard, 1941 [TO], 2005  
*Comment la littérature est-elle possible ?*, Corti, 1942 [CLP]  
*Aminadab*, Gallimard, 1942 (collection L'imaginaire, 2004) [Am]  
*Faux Pas*, Gallimard, 1943 [FP]  
*Le Très-Haut*, Gallimard, 1948 (collection L'imaginaire, 1988) [TH]  
*L'arrêt de mort*, Gallimard, 1948 (collection L'imaginaire, 1977) [AM]  
*La part du feu*, Gallimard, 1949 [PF]  
*Lautréamont et Sade*, Minuit, 1949 (réédition augmentée d'une préface, 1963) [LS]  
*Thomas l'obscur*, nouvelle version, Gallimard, 1950 (collection L'imaginaire, 1992)  
*Au moment voulu*, Gallimard, 1951 [AMV]  
*Celui qui ne m'accompagnait pas*, Gallimard, 1953  
*L'espace littéraire*, Gallimard, 1955 [EL]  
*Le dernier homme*, Gallimard, 1957  
*La bête de Lascaux*, Gallimard, 1958 (rééd. Fata Morgana, Montpellier, 1982) [BL]  
*Le livre à venir*, Gallimard, 1959 (Folio-Essais, 1986) [LV]  
*L'attente l'oubli*, Gallimard, 1962 (collection L'imaginaire, n°420, 2000) [AO]  
*L'entretien infini*, Gallimard, 1969 [EI]  
*L'amitié*, Gallimard, 1971 [A]  
*La folie du jour*, Fata Morgana, Montpellier, 1973 (Gallimard, Paris, 2002) [FJ]  
*Le pas au-delà*, Gallimard, 1973 [PAD]  
*L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980 [ED]  
*De Kafka à Kafka*, Gallimard, 1981 [KK]  
*Après Coup, précédé par Le ressassement éternel*, Minuit, 1983 [AC]  
*Le nom de Berlin*, Merve, Berlin, 1983 [NB] [rééd. EP, p.71-76]  
*La communauté inavouable*, Minuit, 1983 [CI]  
*Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, Montpellier, 1986 (rééd. in Une voix venue d'ailleurs, Gallimard, 2002) [MF]  
*Sade et Restif de la Bretonne*, Complexe, Bruxelles, 1986 [SR]

*Une voix venue d'ailleurs*, Ulysse Fin de Siècle, Plombières-les-Dijon, 1992 (rééd. Gallimard, 2002) [VVA]

*L'instant de ma mort*, Fata Morgana, Montpellier, 1994 (Gallimard, 2002) [IM]

*Les intellectuels en question*, Fourbis, 1996 (rééd. Farrago, Tours, 2000) [IQ]

*Pour l'amitié*, Fourbis, 1996 (rééd. Farrago, Tours, 2000) [PA]

*Écrits politiques*, 1953-1993, Gallimard, 2008 [EP]

## **I.2. Textes parus en revues**

Pour une bibliographie des textes publiés en revues, voir :

C. Bident : *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, op. cit., p. 586-628

## II. Études sur Maurice Blanchot

### II.1. Livres

- ANTONIOLI, Manola : *L'écriture de Maurice Blanchot, fiction et théorie*, Paris, Ed. Kimé, 1999
- BIDENT, Christophe : *Maurice Blanchot, partenaire invisible*, Seyssel, Champ Vallon : 1998
- BIDENT, Christophe, Vilar, Pierre (éds.) : *Colloque international Maurice Blanchot, récits critiques*, Tours, Farrago, L. Scheer, 2003
- BRUNS, Gerald L.: *Maurice Blanchot, the refusal of philosophy*, Baltimore-London, J. Hopkins University Press, 1997
- COLANGELO, Carmelo: *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, 1998
- COLLIN, Françoise: *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971
- COOLS, Arthur, Dewez, Nausicaa, Halsberghe, Christophe, Lisse, Michel (éds.): *Maurice Blanchot, la singularité d'une écriture*, Louvain-la-Neuve, Les lettres romanes, 2005
- DERRIDA, Jacques : *Demeure, Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998
- FITCH, Brian, T. : *Lire les récits de Maurice Blanchot*, Amsterdam, Rodopi, 1992
- FRIES, Philippe : *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, Paris, L'Harmattan, 1999
- GILLONE, Yves : *La Rhétorique du sublime dans l'œuvre de Maurice Blanchot*, L'Harmattan, 2008
- GREGG, John : *Maurice Blanchot and the literature of transgression*, Princeton university press, 1994
- GREGORIO Avilés, Juan : *La voz de su misterio, sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*, Centro de estudios teológico-pastorales San Fulgencio, 1995
- HAASSE, Ulrich: *Maurice Blanchot*, Routledge, 2001
- HART, Kevin, Hartman, Geoffrey (éd.): *The power of contestation, perspectives on Maurice Blanchot*, Johns Hopkins University Press, cop. 2004
- HART, K.: *The Dark gaze, Maurice Blanchot and the Sacred*, University of Chicago Press, 2004
- HESS, Deborah: *Politics and literature, the case of Maurice Blanchot*, P. Lang, 1999
- HILL, Leslie: *Blanchot, Extreme contemporary*, Taylor & Francis, 1997
- HESS, D.: *Complexity in Maurice Blanchot's fiction, relations between science and literature*, Berlin, P. Lang, 1999
- HILL, L.: *Bataille, Klossowski, Blanchot. 'Writing at the Limit'*, Oxford University Press, 2004
- HOPPENOT, Eric (éd.): *Compagnie de Maurice Blanchot*, Grignan, Complicités, 2004
- HOPPENOT, E. (éd) : *L'Œuvre du féminin dans l'écriture de Maurice Blanchot*, Complicités, 2004

- HURAUULT, Marie-Laure : *Maurice Blanchot, le principe de la fiction*, Presses universitaires de Vincennes, 1999
- HUREZANU, Daniela : *Maurice Blanchot et la fin du mythe*, Presses Universitaires du Nouveau Monde, 2003
- IYER, Lars: *Blanchot's communism, art, philosophy and the political*, Palgrave Macmillan, 2004
- KILLEEN, Marie-Chantal: *Essai sur l'indicible, Jabès, Blanchot, Duras*, Presses universitaires de Vincennes, 2004
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe : *Agonie terminée, agonie interminable*, sur Maurice Blanchot, Paris, Galilée, 2003
- LAPORTE, Roger, Noël, Bernard : *Deux lectures de Maurice Blanchot*, Editions Fata Morgana, 1973
- LARGE, William: *Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot, ethics and the ambiguity of writing*, Clinamen Press, 2005
- LÉVINAS, Emmanuel : *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975
- LIBERTSON, Joseph: *Proximity, Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Hague; Boston; London, M. Nijhoff, 1982.
- LONDYN, Evelyne: *Maurice Blanchot, romancier*, Paris, A.G. Nizet, 1976
- MESNARD, Philippe : *Maurice Blanchot, le sujet de l'engagement*, l'Harmattan, 1996
- MICHAUD, Ginette : *Tenir au secret, Derrida, Blanchot*, Galilée, 2006
- MIRAUX, Jean-Philippe : *Maurice Blanchot, quiétude et inquiétude de la littérature*, Paris, A. Colin, 2005
- PRÉLI, Georges : *La Force du dehors, extériorité, limite et non-pouvoir à partir de Maurice Blanchot*, Recherches, 1977
- SCHULTE Norholt, Anne- Lise : *Maurice Blanchot, l'écriture comme expérience du dehors*, Genève, Droz, 1995
- SHAVIRO, Steven: *Passion & Excess : Blanchot, Bataille, and Literary Theory*, The Florida State Univ. Press, 1990
- SUGLIA, Joseph : *Hölderlin and Blanchot on self-sacrifice*, New York, P. Lang : 2004
- UNGAR, Steven: *Scandal and aftereffect, Blanchot and France since 1930*, University of Minnesota press, 1995
- WILHEM, Daniel: *Maurice Blanchot, la voix narrative*, Paris, Union générale d'éditions, 1974
- ZARADER, Marlène : *L'être et le neutre, à partir de Maurice Blanchot*, Verdier, 2000
- Revue des sciences humaines* : « Maurice Blanchot », n° 253/1999
- L'esprit créateur*: « Maurice Blanchot : l'éthique de la littérature », vol. XXIV, 3, automne 1984
- Yale French Studies and Yale University* : "The Place of Maurice Blanchot", New Haven, nr. 93/1998

## II.2. Articles

- AMARA, Nadia : « Maurice Blanchot : Quelques enjeux idéologiques et esthétiques d'une première époque critique », in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 105.3 (2005), p. 607-19.
- BALIBAR, Etienne : « Blanchot l'insoumis », dans *Blanchot dans son siècle*, Parangon, 2009, p. 288–314.
- BARKER, Stephen: « Nietzsche/Derrida, Blanchot / Beckett: Fragmentary progressions of the unnamable ». in *Postmodern Culture*, 6.1, 1995
- BARON, Christine : « Indicible littéraire et expérience des limites (de Blanchot à Wittgenstein) » dans A. MURA-BRUNEL (éd.) : *Limites du langage: indicible ou silence*, L'Harmattan, 2002, p. 291-98
- BURGER, Peter : « Der Literatur und der Tod », in *Cahier d'Histoire des Littératures Romanes*, 1-2 (1992), p. 168-82
- BENJAMIN, Andrew: « Blanchot's Bataille », dans Juliet STEYN (éd.) *Other than identity: The subject, politics and art*, Manchester University Press, 1997, p. 9–31
- BERMAN, Antoine : « Critique, commentaire, traduction: Quelques réflexions à partir de Benjamin et Blanchot », in *Po&sie*, 37.2 (1986), p. 88–106
- BERNASCONI, Robert: « On deconstructing nostalgia for the debate between Nancy and Blanchot » in *Research in Phenomenology* 23 (1993), p. 3–21.
- BIDENT, Christophe: « Du politique au littéraire », in *Ralentir Travaux*, n° 7 (1997), p. 47
- BOTTING, Fred: « Relation of the real in Lacan, Bataille and Blanchot », *SubStance*, 23.1 (1994), p. 24–40
- BREMONDY, François : « Le Très-Haut ou l'incognito de Dieu », in *Revue des Sciences Humaines* 245 (1999), p. 43–63.
- BRUNS, Gerald L.: « Language and power », *Chicago-Review*, 34.2 (1984), p. 27–43
- CHOPLIN, Hugues : « Au-delà du pouvoir ? Levinas, Blanchot et la philosophie française contemporaine » dans *Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, penser la différence*, Presses Universitaires de Paris X, 2007
- CIXOUS, Hélène: « Blanchot, the writing of disaster », dans *Readings*, Hamel Hempstead, 1992, p. 19–27
- CLARK, Timothy: « Non-being and the literary: An introduction to Maurice Blanchot's notion of 'literary space' », in *Southern Review (Australia)*, 23 (1990), p. 273-89
- CLARK, Timothy: « A green Blanchot : impossible ? », in *Paragraph* 30.3 (2007)
- COLLIN, Françoise : « Poétique et politique. De Maurice Blanchot à Hannah Arendt », in *Le Cahier du Collège International de Philosophie* 5 (1988), p. 143-48
- CRITCHLEY, Simon: « Il y a: A dying stronger than death (Blanchot with Levinas) », in *Oxford Literary Review*, 15.1-2 (1993), p. 81–131
- DALTON, John: « Man is the indestructible: Blanchot's obscure humanism », in *Colloquy* 10 2005, p. 30

- DAVIES, Paul: «Difficult friendship», *Research in Phenomenology*, n°18 (1988), p. 149-73
- DE MAN, Paul. «La circularité de l'interprétation dans l'œuvre critique de Maurice Blanchot», *Critique*, 229 (1966), p. 547-60
- DE MAN, P.: «Impersonality in the criticism of Maurice Blanchot» dans *Blindness and insight. Essays on the Rhetoric of contemporary criticism*, University of Minnesota Press, 1983, p. 60–78
- DE VRIES, Hent: «'Lapsus absolu: notes on Maurice Blanchot's 'The instant of my death'», in *Yale French Studies* 93 (1998), p. 30–59
- EBELING, Knut: «Hegel sabotieren : Blanchot und Bataille, Aesthetische Lektüren der 'Phaenomenologie des Geistes'», dans *Weimarer Beiträge: Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Aesthetik und Kulturwissenschaften*, 45.2 (1999), p. 270-74
- FRENCH, Patrick: “The corpse of theory: Bataille/Blanchot: excavation of an encounter», in *Parallax*, 4 (1996), p. 99–117
- FYNSK, Christopher: «Blanchot in «The International Review», in *Paragraph* 30.3 (2007)
- GALLOP, Jane: «Reading friends's corpses», in *Modern Language Notes* 95 (1980), p. 1017-22.
- GASCHE, Rodolphe: «The felicities of paradox: Blanchot on the nullspace of literature», dans *Maurice Blanchot: the demand of writing*, Routledge, 1996, p. 34–69
- GREGG, John: «Blanchot's suicidal artist: Writing and the (im)possibility of death», in *SubStance*, 17.1 (1988), p. 47–58
- GROSSMAN, Evelyne : «Blanchot le héros», in *Europe* 940-941 (2007), p. 3–12
- GROSSMAN, E. : «Les anagrammes de Blanchot», in *Europe*, n°s 940-941 (2007), p. 61–73
- GUERLAC, Suzanne: «Phantom rights: Conversation across the abyss», in *Diacritics* 30.3, (2007), p. 104-20
- HALSBERGHE, Christophe. «Ecriture et politique de l'écriture», in *Ralentir Travaux* 7, (1997), p. 24
- HARTMAN, Geoffrey H.: «The fullness and nothingness of literature», in *Yale French Studies*, 16 (1955), p. 63–78
- HILL, Leslie: «Blanchot and Mallarmé», in *Modern Language Notes* 105.5 (1990), p. 889–913
- HILL, L.: «Ein Gespräch» : Blanchot depuis Heidegger jusqu'à Hölderlin», in *Revue des Sciences Humaines* 245 (1999), p. 187–208
- HILL, L.: «'Not in our name': Blanchot, politics, the Neuter», in *Paragraph* 30.3, (2007), p. 12-24
- HOLLAND, Michael: «From Crisis to Critique: Mallarmé for Blanchot» dans Michael TEMPLE (éd.), *Meeting with Mallarmé*, Exeter University Press, 1998, p. 81–106
- HOLLAND, M.: «Maurice Blanchot: Etat présent», in *French Studies* 58.4 (2004), p. 533-38
- IYER, Lars: «Blanchot's Communism», *Contretemps, an Online Journal of Philosophy* 2 (2001), p. 59–73

- JENNY, Laurent : «Mauvais rêve: sur Maurice Blanchot et les surréalistes», in *Critique* 603-604 (1997), p. 658-70.
- JENNY, L. : « La révolution selon Blanchot», in *Furor* 29 (1999), p. 113-30
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe: «L'agonie de la religion», in *Revue des Sciences Humaines*, 245, (1999), p. 227-29
- MADAULE, Pierre : «Véronique porte plainte», in *Lignes*, 11, (1990), p. 142
- MADAULE, P. : « L'événement du récit», in *Revue des Sciences Humaines*, 245, (1999), p. 65-87
- MASCOLO, Dionys : «Hommage à Maurice Blanchot», in *La Quinzaine littéraire*, (15 Sep 1966), p. 27
- MASCOLO, D. : «Lettre à Maurice Blanchot», in *Ralentir Travaux* 7, (1997), p. 33
- MOLE, Gary D.: «Blanchot's «Au moment voulu» and the silence of Abraham», in *Australian Journal of French Studies* 32.1 (1995), p. 47-65
- NANCY, Jean-Luc : « Compagnie de Maurice Blanchot », in *Ralentir Travaux* 7, 1997, n° 76
- NEF, Frédéric : « Le piège: Sur un fragment de Thomas l'obscur », in *Gramma* 3-4 (1976), p. 71-88
- SCHULTE-NORDHOLT, Annelies : « Un surréalisme sans illusions », dans *La Révolution dans les lettres*, F.DRIJKONINGEN (éd.) Rodopi, 1993, p. 169-82
- SHEAFFER-JONES, Caroline: «The Anonymous Community: A reading of Maurice Blanchot's L'entretien infini», in *Nottingham French Studies* 40.2, 2001, p. 59-68.
- SMOCK, Ann: «Où est la loi ? Law and sovereignty in «Aminadab» and «Le Très-Haut», in *SubStance*, 14 (1976), p. 99-116
- SWEEDLER, Milo: « From the sacred conspiracy to the unavowable community: Blanchot, Bataille and Laure's «Le Sacre», in *French Studies*, 59.3 (2005) p. 338-50
- SWENSON, James: «Revolutionary sentences», in *Yale French Studies*, 93 (1998) p. 11-29
- SYRTINSKI, Michael: «Noncoincidences: Blanchot reading Paulhan», in *Yale French Studies*, 93 (1998), p. 81-98
- WARMINSKI, Andrzej: «Dreadful readings: Blanchot on Hegel», in *Readings in interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*, University of Minnesota Press, 1987, p. 183-91

### III. Livres et articles généraux

- ACCARINO, Bruno: *Rappresentanza*, Lessico della politica, Il Mulino, 1999
- ADORNO, Theodor W. : *Théorie esthétique*, trad. M. Jimenez, Klincksieck, 2004
- ADORNO, Th. W. : « Une réconciliation extorquée », dans *Notes sur la littérature*, trad. S. Muller, Flammarion, 1984, p. 171-199
- ADORNO, Th. W.: *Philosophie de la nouvelle musique*, trad. H. Hildenbrand, Gallimard, 1962, p. 135
- AGAMBEN, Giorgio: *Le langage et la mort*, Christian Bourgois éditeur, 1982
- AGAMBEN, G.: *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, trad. M. Raiola, Seuil, 1990
- AGAMBEN, G.: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi, Torino, 1995, trad. fr. *Homo sacer I, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997 (HS)
- AGAMBEN, G. : *Ce qui reste d'Auschwitz*, trad. P. Alferi, Rivages, 1992
- AGAMBEN, G.: « Le commun : comment en faire usage », in *Multitudes*, « La marche du temps. Futur Antérieur », n° 9, 1992
- AGAMBEN, G.: *Moyens sans fins*, Notes sur la politique, Rivages, 1998
- AGAMBEN, G.: *Le temps qui reste, Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Payot et Rivages, 2000
- AGAMBEN, G. : *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. J. Gayraud, Payot & rivages, 2002
- ALTHUSSER, Louis : *Sur la reproduction*, PUF, 1995
- ALTHUSSER, L.: *Solitude de Machiavel*, et autres textes, PUF, 1998
- ANGOULVENT, Anne-Laure : *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, PUF, 1992
- ANTLIFF, Mark: "Classical Violence: Thierry Maulnier, French Fascist Aesthetics and the 1937 Paris World's Fair", in *Modernism/modernity*, Volume 15, n° 1, January 2008, p. 45-62
- ARASSE, Daniel : « L'œil du maître » dans *On n'y voit rien, Descriptions*, Denoël, 2000
- ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958
- ARON, Robert; Dandieu Arnaud: *La Révolution nécessaire*, Grasset, 1933
- AUFFRET Dominique: *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'histoire*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1990
- AZEMA, Jean-Pierre: *1940. L'année terrible*, Seuil, 1990
- BADIOU, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, PUF, 1997
- BADIOU, A.: *Petit manuel d'inesthétique*, Seuil, 1998
- BALAKRISHNAN, Gopal : *L'Ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, trad. D. Meur, Ed. Amsterdam, 2000
- BALIBAR E.: « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », dans C. Schmitt : *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes*, Sens et échec d'un symbole politique, Seuil, 2002



- BATAILLE, Georges: *Œuvres complètes*, t. I-XII, Gallimard, 1970-1988 [OC, I-XII]
- BATAILLE G.: *Choix de lettres, 1917-1962*, éd. M. Surya, Gallimard, 1997
- BAUMAN, Zygmunt: *Liquid Modernity*, Polity Press, 2000
- BEGAM, Richard: *Samuel Beckett and the End of Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003
- BENJAMIN, Walter: *Zur Kritik der Gewalt* (1921), trad. fr. « Pour une critique de la violence », dans *Mythe et violence*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971, p. 121-148
- BENJAMIN, W. : *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Tiedemann & Schweppenhäuser, 1974 ; *Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Muller, Flammarion, 1985
- BENJAMIN, W. : « Sur le concept d'histoire », in *Ecrits français*, Gallimard, 1991
- BENJAMIN, W.: « André Gide et son nouvel adversaire », dans *Œuvres III*, Gallimard, 2000
- BENJAMIN , W.: « Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit », dans *Illuminationen: Ausgewählte Schriften*, Suhrkamp, 1977
- BENJAMIN, W. : « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique », version de 1939, trad. M. de Gandillac, dossier L. Dousson, Gallimard, 2008
- BENNINGTON, G. ; DERRIDA, J. : *Jacques Derrida*, Seuil, 1991
- BENVENISTE, E. : *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1980, 2 tomes.
- BERLIN Isaiah: "Preface" in H. G. Schenk: *The Mind of the European Romantics*, Oxford U.P., 1979
- BERMAN Marshall: *All that is solid turns into air, The Experience of Modernity*, Verso, 1983
- BERNSTEIN Serge : *Le 6 février 1934*, Ed. R. Julliard, 1975
- BERTENS, Hans: *The Idea of the Postmodern: A History*, Routledge, 1994
- BLOOM, H., De Man, P. et al. : *Deconstruction and Criticism*, Continuum, 1976
- BLUMENBERG, Hans: *The Legitimacy of the Modern Age*, Trans. Robert M. Wallace, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
- BODIN Jean: *Les Six Livres de la République*, (1583), Scientia Verlag Aslen, 1977
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel: *Lacan. The Absolute Master*, Stanford University Press, March 1991
- BOURDIEU, Pierre: *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Les éditions de Minuit, 1988
- BOURDIEU, P. : *Raisons pratiques*, Sur la théorie de l'action, Seuil, 1994
- BOURGEOIS, Bernard : *Etudes hégéliennes*, PUF, 1992
- BRASILLACH, Robert: *Notre avant-guerre*, Plon, 1941
- BREDEKAMP, Horst: *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes*, trad. D. Modigliani, Maison des sciences de l'homme, 2003
- BRETON, André: *Œuvres I*, Gallimard, Pléiade, 1992
- BREUER, Stefan: *Anatomie de la Révolution conservatrice*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1996.
- BRITO, Emilio: *Heidegger et l'hymne du Sacré*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium CXLI, Leuven University Press, 1999

- BUDICK, S. et Iser, W. (éd.): *Languages of the Unsayable: the Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, Columbia University Press, 1989
- BURGER, Peter: *The Decline of Modernism*, Polity Press, 1992
- BURIN, Philippe: «Le fascisme», dans J. –F. Sirinelli : *Histoire des droites en France*, vol. 1, Gallimard, 1992, p. 603-652
- BUTLER, Judith: *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, 1999
- CALINESCU, Matei: *Five faces of modernity, Avant-garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke University Press, 2nd edition, 1987
- CAPUTO, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington, 1997
- CARROLL, David: *French literary fascism : nationalism, anti-semitism and the ideology of culture*, Princeton University Press, 1995
- CASCARDI, Anthony J.: *Subjectivité et modernité*, PUF, 1992
- CERTEAU, Michel de: *L'énonciation mystique*, in *Recherches de sciences religieuses* 64 (1976), pp. 183-215
- CLARK, Timothy: *The Poetics of Singularity. The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the Late Gadamer*, Edinburgh U.P., 2005
- CLEGG, Stewart R.: *Frameworks of Power*, Sage, 1989
- COWARD, Harold ; FOSHAY, Toby : *Derrida and negative theology*, State Univ. of New York Press, 1992
- CURRIE, Mark: *Postmodern Narrative Theory*, Palgrave Macmillan, 2005
- DANTO, Arthur: *L'Art Contemporain et la clôture de l'histoire*, Seuil, 2000
- DE MAISTRE, Joseph: *De la souveraineté du peuple, Un anti-contrat social*, PUF, 1992
- DE MAN, P.: *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven and London: Yale UP, 1979.
- DE MAN, P.: *Blindness and Insight*, Yale UP, 1990
- De STAËL, Germaine: *De la littérature considérée dans ses rapports avec l'institution sociale*, éd. G. Gengembre, J. Goldzink, GF, 1991
- DELEUZE, Gilles : *Foucault*, Editions de Minuit, 1986
- DELEUZE, Gilles ; GUATTARI, Félix: *Kafka: Pour une littérature mineure*, Les Editions de Minuit, 1975
- DERRIDA, Jacques: *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967
- DERRIDA, J.: *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967
- DERRIDA, J.: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967
- DERRIDA, Jacques : *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, dans P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy (dir.) : *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1980, p. 445-479
- DERRIDA, J.: *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972
- DERRIDA, J.: *Marges - de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
- DERRIDA, J.: *Heidegger et la question : de l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 1990

- DERRIDA, J. : *Khôra*, Paris, Galilée, 1993
- DESCOMBES, Vincent : *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, 1979
- DOCHERTY, Thomas: *Postmodernism. A Reader*, Harvester, 1993
- DUBREUIL, Laurent: « Leaving Politics: Bios, Zoé, Life », in *diacritics*, n° 36, été 2006, p. 83-98.
- DUPEUX, Louis : « Kulturpessimismus, Révolution conservatrice et modernité », dans G. Raulet (dir.) : *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Anthropos, 1984, p. 31-45
- EAGLETON, Terry: *The Ideology of the Aesthetic*, Blackwell, 1990
- EYSTEINSSON, Astradus (éd.): *Modernism*, volume 1, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, 2007
- FETZER, Glenn W.: *Emmanuel Hocquard and the poetics of negative modernity*, SUMMA Publications, 2004
- FORREST, Philippe: *Histoire de Tel Quel*, 1960-1982, Seuil, 1995
- FOUCAULT Michel: *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966
- FOUCAULT M.: *Surveiller et punir*, Naissance de la prison, Gallimard, Tel, 1975
- FOUCAULT, M.: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1976
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, I-IV, Gallimard, 1990-1994
- FOUCAULT, M.: « *Il faut défendre la société* », cours de 1975-1976, Gallimard/ Le Seuil, 1997
- FOUCAULT, Michel: *Sécurité, territoire, population*, cours au Collège de France, 1977-78, Gallimard/Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. : « Se débarrasser de la philosophie », in Roger-Pol Droit, M. Foucault, *Entretiens*, Odile Jacob, 2004
- FREUNDLIEB, Dieter: « Foucault and the Study of Literature », in *Poetics Today*, nr. 16: 2, 1995, p. 57-79
- FUKUYAMA, Francis: *Le dernier homme et la fin de l'histoire*, trad. fr. D.6A. Canal, Flammarion, 1992.
- GENTILE, Emilio: *Le origini dell'ideologia fascista*, Laterza, 1975.
- GENTILE, E.: « The Conquest of Modernity: From Modernist Nationalism to Fascism », in *Modernism/Modernity*, 1.3 /1994, p. 55-87
- GIDDENS, Anthony: *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1989.
- GIESEN, Bernhard: *Intellectuals and the Nation*, Collective Identity in a German Axial Age, Cambridge UP, 1998
- GIRARDET, Raoul : « Notes sur l'esprit d'un fascisme français 1934-1939 », dans *Revue française de science politique*, juillet-septembre 1955
- GLEIZE, Jean-Marie : *A noir : poésie et littéralité*, « Fiction », Seuil, 1992.
- GOELDEL, Denis: « La mobilité des concepts de révolution, socialisme et démocratie. Etude de cas: Moeller van den Bruck », in *Weimar ou l'explosion de la modernité*, p. 79-95
- GOLDHAMMER, Jesse: *The Headless Republic. Sacrificial violence in Modern French Thought*, Cornell UP, 2005
- GOLSAN, Richard J.: *Fascism, Aesthetics, and Culture*, New England University Press, 1992

- GOODY, Jack: *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press. 1986
- GRAEF, Ortwin de; DE GEEST, Dirk; VANFRAUSSEN, Eveline: "Fascist politics and literary criticism», dans *The Cambridge History of Literary Criticism*, Vol. IX, Cambridge University Press, 2008
- GREIMAS, Algirdas Julien: *Du sens*, Seuil, 1986
- GREIMAS, A. J., Courtès, J.: *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, 1993.
- GRIFFIN, Roger: *The Nature of Fascism*, Routledge, London, 1991
- GRIFFIN, R.: "Staging the Nation's Rebirth: The Politics and Aesthetics of Performance in the Context of Fascist Studies» in Günter Berghaus (ed.), *Fascism and Theatre: Comparative Studies on the Aesthetics and Politics of Performance in Europe, 1925–1945*, Berghahn, 1996.
- GRIFFIN R.: "Modernity, modernism, and fascism. A «mazeway resynthesis», in *Modernism/modernity*, n° 15.1, The Johns Hopkins University Press, 2007, p. 9-24
- GRIFFIN R.: *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave, 2007
- GRIMM, Reinhold; HERMAND, Jost: *Faschismus und Avant-Garde*, Atheneum, 1980
- Groys, Boris : *Über das Neue. Versuch einer Kultüroökonomie*, Carl Hanser Verlag, München, 1992
- GROSSMAN, Évelyne: *La défiguration*, Artaud, Beckett, Michaux, Minuit, 2004
- GROSSMAN, E.: *L'Angoisse de penser*, Minuit, coll. « Paradoxe », 2008
- HABERMAS, Jürgen: *Le discours philosophique de la modernité: douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, 1988
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio : *Empire*, trad. fr. Exils, 2000, p. 235
- HASSAN, Ihab: *The Dismemberment of Orpheus*, University of Wisconsin Press, 1982.
- HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1952, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hippolyte, Aubier, 1947, (PhG)
- HEIDEGGER, Martin: „Der Ursprung des Kunstwerkes“, (1935-36) dans *Holzwege*, GA, 5, Frankfurt am Main, V. Klostermann 1983
- HEIDEGGER, M. : *Enlâuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, 4, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1982, p. 33-48, trad. fr. *Approche de Hölderlin*, trad. M. Deguy, F. Fédier, Gallimard, 1973
- HEIDEGGER, M. : *Questions I-IV*, Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER, M. : *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin*, Texte établi par Suzanne Ziegler, Trad. F. Fedier et J. Hervier, Gallimard, 1988
- HEWITT, Andrew: *Fascist Modernism: Aesthetics, Politics, and the Avant-Garde*, Stanford University Press, 1993
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*, The English Works, vol. III, Second reprint, Scientia Verlag Aalen, Germani, 1966, trad. fr. G. Mairet: *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, Gallimard, 2000
- HOBBS, Thomas : *Le Citoyen*, trad. Sorbière, GF, 1982

- HOBBSBAWM, Eric: *L'ère des empires, 1875-1914*, Fayard, 1989
- HOBBSBAWM, E.: *Nations and Nationalism since 1780*, Programme, Myth, Reality, Cambridge UP, 1999
- HOEHM Gerhard : « Perversion de la modernité : de Iéna à Weimar », dans *Weimar ou l'explosion de la modernité*, Anthropos, 1984
- HOLLIER Denis : « De l'équivoque entre littérature et politique », dans *Les dépossédés*, Ed. de Minuit, 1993
- HOLLIER, D. (éd.): *Le Collège de sociologie*, Gallimard, éd. augmentée, 1995
- HUMMEL, J.: *Carl Schmitt. L'irréductible réalité du politique*, Michalon, 2005
- HUTCHEON, Linda: *A Poetics of Postmodernism*, Routledge, 2001
- ISER, Wolfgang: *The Implied Reader: Patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*, Johns Hopkins UP, 1974
- JAMESON, Fredric: "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", in *Social Text*, n° 15, automne 1986, p. 65-88
- JAMESON, F.: *The Prison House of Language*, Princeton UP, 1972
- JAMESON, F.: *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, 1990
- JAMESON, F.: *A Singular Modernity, Essay on the Ontology of the Present*. New York: Verso, 2002
- JAMESON, F.: *Archéologies du futur*, I, II, trad. fr. M. Milo, 2007-2008
- JANICAUD, Dominique: *Heidegger en France*, I, II, Albin Michel, 2001
- JAPPE, Anselm: *L'Avant-garde inacceptable, Réflexions sur Guy Debord*, Ed. Lignes & Manifestes, 2004
- JAPPE, A. : *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, 2003
- JAUSS, H. R. : *Literaturgeschichte als Provokation*, Suhrkamp Verl., Frankfurt-am-Main, 1974
- JAY, Martin : « Limites de l'expérience limite : Bataille et Foucault », dans Denis Hollier (dir.): *Georges Bataille après tout*, Belin, 1995, p. 35-59.
- JAY, Martin: *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, 1994
- JENNY, Laurent : *Je suis la révolution, Histoire d'une métaphore, (1830-1975)*, Belin, 2008, p. 128
- JIMENEZ, Marc : *Vers une esthétique négative, Adorno et la modernité*, Le Sycomore, 1983
- JÜNGER, Ernst : *Le Travailleur*, trad. J. Hervier, Christian Bourgois, 1989
- KAHN, Victoria: "Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt's Decision", in *Representations*, University of California Press, no 83, 2003, p. 67-96
- KAISER, David Aram: *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, Cambridge UP, 1999
- KALYVAS Andreas : "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism" dans *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 2004, pp. 320-346
- KANTOROWICZ, Ernst : « Mystères de l'Etat. Un concept absolutiste et ses origines médiévales » in *Mourir pour la patrie*, Fayard, 2004, p. 75-104.

- KAUFMAN, Eleanor: "The Saturday of Messianic Time, Agamben and Badiou on the Apostle Paul", in *The Agamben Effect*, éd. A. Ross, Duke UP, 2007, p. 37-55
- KERMODE, Frank: *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge: Harvard UP, 1979
- KERVEGAN Jean-François : « Kojève. Le temps du Sage » in Florence de Lussy (sous la direction de) : *Hommage à Alexandre Kojève. Actes de la « Journée A. Kojève » du 28 janvier 2003*, BNF, 2007, pp. 16-22
- KLOSSOWSKI, Pierre: *Sade mon prochain*, Editions du Seuil, 1967
- KOJEVE Alexandre : *Introduction à la lecture de Hegel*, leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'EPHE, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947 ; 2e édition augmentée d'une note, 1962 (ILH)
- KOJEVE A.: « Les romans de la sagesse», in *Critique*, nr. 54, mai 1952, pp. 387-397
- KOJEVE A. : « Les peintures concrètes (objectives) de Kandinsky », (1936), in *Les Cahiers du Musée national d'Art Moderne*, n° 42, 1992, Paris, Centre Georges-Pompidou, p. 181-195.
- KOLAKOWSKI, Leszek: *Modernity on Endless Trial*, University Of Chicago Press, 1997
- KOSELLECK, Reinhart: *Le Futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock, M.-C. Hook, EHESS, 1990
- KRACAUER, Siegfried: *De Caligari à Hitler, Une histoire psychologique du cinéma allemand*, Flammarion, 1973
- LABARRIERE Pierre-Jean ; JARCZYK, Gwendoline: *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996
- LABARRIERE Pierre-Jean ; JARCZYK, Gwendoline: *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1987
- LACLAU, Ernesto: "The Death and Resurrection of the Theory of Ideology ", dans *MLN*, no. 112, 1997, p. 297-321
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe: *La fiction du politique, Heidegger, l'art et le politique*, Christian Bourgois, 1992
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. ; Nancy, J.-L.: *L'absolu littéraire*, Théorie de la littérature du romantisme allemande, Seuil, 1978
- LACROIX, Michel: *De la beauté comme violence. L'esthétique du fascisme français, 1919-1939*, P. U. de Montréal, 2004, p. 43
- LARSEN, Neil: *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*, University of Minnesota Press, 1990.
- LEVIN, David Michael (ed.): *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California Press, 1993
- LÖWY, Michael: « Progrès et catastrophe. La conception de l'histoire de Walter Benjamin », in *Historien*, volume 4, 2003
- LUKÁCS, Georg : *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1922, trad. fr. K. Axelos, Éditions de Minuit, 1960
- LUKÁCS, G. : *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, trad. M. de Gandillac, 1960.
- LYOTARD, Jean-François: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988

MACHIAVELLI, Niccolo: *Le Prince / De principatibus*, trad. Jean-Louis Fournel, Jean-Claude Zancarini, PUF, 2000

MALABOU, Catherine : *L'Avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, 1996

MANENT, Pierre: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Fayard, 1993, p. 23-24

MARX, Karl : *Le Capital*, dans *Œuvres, Economie*, éd. M. Rubel, Gallimard, Pléiade, 1963

MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich: *Les luttes de classes en France (1848-1850)*, Editions sociales, 1967

MARX, William : *L'Adieu à la littérature*, Minuit, 2005

MAULNIER, Thierry : *Mythes socialistes*, Gallimard, 1936

MAULNIER, T. : *Au-delà du nationalisme*, Gallimard, 1938

MAURRAS, Charles : *Œuvres capitales*, III, Flammarion, 1954

MC CORMICK, John P.: *Modernity, Aesthetics and the Bounds of Art*, Cornell Univ. Press, 1990

MC CORMICK, John P.: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge University Press, 1997

MCLOUGHLIN, Daniel: "The Sacred and the Unspeakable: Giorgio Agamben's Ontological Politics", in *Theory & Event*, Volume 13, I, 2010

MEHLMAN, Jeffrey: *Legacies of Antisemitism in France*, University of. Minnesota Press, 1983, trad. fr. *Legs de l'antisémitisme en France*, Denoël, 1984

MILLS, Catherine: *The Philosophy of Agamben*, Acumen, 2008

MILNER, Andrew: « Utopia and Science Fiction in Raymond Williams », *Comparative Literature*, n° 42/ 1992

MILZA, Pierre : *Fascisme français, Passé et présent*, Flammarion, 1987

MOMMSEN, Wolfgang : *Max Weber et la politique allemande*, PUF, 1985

MONTHERLANT, Henri de : *Solstice de juin*, Essais, Gallimard, Pléiade, 1963, p. 902

MOSSE, George E.: *La révolution fasciste*, Vers une théorie générale du fascisme, trad. J. -F. Sené, Editions du Seuil, 2003

MURVAI, Peter: «Troisième voie : la révolution conservatrice de E. M. Cioran » in *Euresis*, n° 5, 2007

NANCY, Jean-Luc : *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Ed., 1990

NANCY, J.-L., Philippe Lacoue-Labarthe: *Le mythe nazi*, Ed. de l'Aube, 1991

NANCY, Jean-Luc, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Hachette, 1997

NEGRI, A.; CASARIONO, P.: "It's a Powerful Life: A Conversation in Contemporary Philosophy", *Cultural Critique*, n° 57, 2004

NOLTE, Ernst : *Der Faschismus in seiner Epoche : die Action française der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus* München, R. Piper, 1963

NORTH, Michael: *The Political Aesthetic of Yeats, Eliot, and Pound*, Cambridge UP, 1991

OSBORNE, Peter: *The Politics of Time, Modernity and Avant-Garde*, Verso, London/ New York, 1995, p. 165

- PALEOLOGUE, Théodore : « Carl Schmitt et Alexandre Kojève : une anecdote, une conférence et autres miettes », in *Commentaire*, 1999, n° 87, p. 567-573
- PALMIER, Jean Michel: *Walter Benjamin, Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*, Klincksieck, 2006
- PAULHAN, Jean : *Œuvres complètes*, Langage, II, Le don des langues, Gallimard, 1941/1967
- PAULHAN, J.: « La démocratie fait appel au premier venu », (1939) dans *Œuvres complètes*, V, Tchou, Cercle du Livre précieux, 1970.
- PINKNEY, Tony: « Raymond Williams and the 'Two Faces of Modernism' », in *Raymond Williams, Critical Perspectives*, Polity Press, 1989, pp. 12-32.
- PIROTTE, Dominique: *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, P.U.F., 2005
- POLSTRONE, Moishe: *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, 1993
- POULANTZAS, NIKOS : *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, 1981
- POUND, Ezra: *Guide to Kulhur*, New Directions Book, 1970
- PRANCHERE, Jean-Yves: *L'Autorité contre les Lumières*, La philosophie de Joseph de Maistre, Droz, 2004
- RANCIERE, Jacques : *La parole muette*, Hachette, 1998
- RANCIERE, J.: *Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004
- RANCIERE, J.: *Mallarmé, politique de la sirène*, Hachette, 2006
- RANCIERE, J.: *Politique de la littérature*, Galilée, 2007
- REICH, Wilhelm: *The Mass Psychology of Fascism*, trad. V. R. Carfagno, 1970
- REICHEL, Peter: *La fascination du nazisme*, trad. O. Mannoni, Ed. Odile Jacob, 1993
- REVEL, Judith: *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Bordas, 2005
- RICHMAN, Michele: « Fascism Reviewed: Georges Bataille in *La Critique sociale* », in *South Central Review*, Vol. 14, No. 3/4, *Fascism & Culture: Continuing the Debate*, 1997, p. 14-30
- RICŒUR, Paul: *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, 1997
- RICŒUR, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, 2000
- RITTER, Joachim: *Hegel et la Révolution française*, Beauchesne, Paris, 1970
- RORTY, Richard: *Essais sur Heidegger et autres écrits*, PUF, 1995
- ROUSE, Joseph: « Power/ Knowledge » dans *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. G. Gutting, Cambridge U. P. , 1994, p. 103
- ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964
- ROUSSEAU, J.-J. : « Lettre à d'Alembert », (1758), dans *Œuvres* V, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995
- ROUSSO, Henry: *Vichy, l'événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, 2001
- SABOT, Philippe: « La Littérature aux confins du savoir : sur quelques 'dits et écrits' de Michel Foucault » dans *Lectures de Michel Foucault*, vol. 3, ENS Editions, 2003
- SADE, Donatien Alphonse François, Marquis de : *Ouvres complètes*, 3, Paris, Editions Tête de feuilles, 1973



- SAPIRO, Gisèle: « La raison littéraire. Le champ littéraire français sous l'Occupation », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 111-112, mars 1996, « Littérature et politique », p. 3-35
- SAPIRO, G.: *La guerre des écrivains, 1940-1953*, Fayard, 1999
- SAPIRO, G.: « Figures d'écrivains fascistes », in *Le mythe de l'allergie française au fascisme*, Albin Michel, 2003
- SAPIRO, G.: « Modèles d'intervention politique des intellectuels », in *Actes de la recherche en sciences sociales* 1/2009, n° 176-177, p. 8-31
- SARTRE, Jean-Paul : *L'imaginaire*, Gallimard, 1940
- SARTRE, J.-P.: *Qu'est-ce que la littérature?* Gallimard, 1993
- SCHAEFFER Jean-Marie: *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIe siècle à nos jours*, Gallimard, 1992
- SCHAEFFER, J.-M.: *Adieu à l'esthétique*, Paris, Presses universitaires de France, 2000
- SCHAEFFER, J.-M.: *Les Célibataires de l'Art. Pour une esthétique sans mythes*, Paris, Gallimard, coll. « Essais », 1996.
- SHELLING F. -W.: *Introduction historico-critique à la philosophie de la mythologie*, trad. J. F. Courtine, Gallimard, 1998
- SHELLING F.-W. : *Textes esthétiques*, éd. X. Tilliette, Klincksieck, 1978
- SCHILLER Friedrich : *Lettres Sur l'éducation esthétique de l'homme/ Briefe Über die Ästhetische Erziehung des Menschen*, Aubier, 1943 (L)
- SCHMITT, Carl: *Le Nomos de la Terre*, (1974) Gallimard, 1986
- SCHMITT, C.: *Théologie politique*, trad. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, 1988
- SCHMITT, C.: *La Notion de politique*, trad. Marie Louise Steinhauser, Flammarion, 1992
- SCHMITT, C.: *La Dictature*, trad. M. Köller et D. Ségard, Seuil, 2000
- SCHMITT, C.: *Le Léviathan dans la doctrine de l'Etat de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, trad. D. Trier Weiler, Seuil, 2002
- SCHNAPP Jeffrey; SPACKMAN Barbara: "Aesthetics and Fascism", in *Stanford Italian Review*, n° 8 / 1990, p. 41-74
- SENEILLART, Michel: *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, 1995
- SHERWOOD, Yvonne; HART, Kevin: *Derrida and religion. Other Testaments*, Routledge, 2005
- SHORT, Robert : « Contre-Attaque », dans *Le Surréalisme*, Colloque de Cerisy, 1966, p. 144-168
- SICHERE, Bernard: *Pour Bataille. Etre, chance, souveraineté*, Gallimard, 2006, p. 87
- SIRINELLI, Jean-François (éd.) : *Histoire des droites en France, I*, Gallimard, 1992, p. 603-652
- SKINNER, Quentin: *Visions of Politics, Volume III, Hobbes and civil Science*, Cambridge UP, 2002
- SPITZ, Jean-Fabien : *Bodin et la souveraineté*, P.U.F., 1998, p.6
- STANFORD, Friedman, Susan: "Definitional Excursions: The Meanings of Modern/Modernity/Modernism", in *Modernism / modernity*, vol. 8.3, 2001 p. 493-513
- STAROBINSKI, Jean : *L'Invention de la liberté, 1700-1789*, Ed. Skira, 1964

- STEINER, George: *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*“, Yale University Press, 1971
- STERN, Fritz: *The Politics of Cultural Despair*, A Study in the Rise of the Germanic Ideology, University of California Press, 1961
- STERNHELL, Zeev: *Ni droite ni gauche*, L'idéologie fasciste en France, Ed. du Seuil, 1983
- STERNHELL, Z. : *Maurice Barrès et le nationalisme français* », Fayard, 2000
- STOEKL, Allan: « Round Dusk: Kojève at 'The End' », in *Postmodern Culture*, v.5 n° 1, septembre 1994.
- STRAUSS, Leo: “Comments on Carl Schmitt's *Der Begriff Des Politischen*” in C. Schmitt: *The Concept of the Political*, Rutgers University Press, 1976
- SURYA, Michel: *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Gallimard, 1992
- TERREL, Jean : « L'oie et le cachalot », dans *Foucault et les Lumières*, 2006, CIBEL, p. 11-29
- TERREL, J.: « Les figures de la souveraineté », dans *Foucault au Collège de France*, 2007
- THIELE, Leslie Paul: *Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical*, in *Political Science Review*, Vol. 88, No. 2, Juin 1994, pp. 278-291.
- TOCQUEVILLE, Alexis de: *De la Démocratie en Amérique*, dans *Œuvres complètes*, II, Gallimard, 1992
- TODOROV, Tzvetan: *Théories du symbole*, Seuil, 1977
- TRACEY, Peter Connor: *Georges Bataille and the mysticism of sin*, The Johns Hopkins Univ. Press, 2000
- VAN DEN BRUCK, Moeller: *Le Troisième Reich*, traduction J. -L. Lénaut, Librairie de la Revue française, 1933
- VASARI, Giorgio: *Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani*, da Cimabue insino a' tempi nostri, (1550), Giulio Einaudi, Torino, 1986
- WACKERNAGEL, Wolfgang : *Ymagine denudari. Ethique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Librairie Philosophie J. Vrin, 1991
- WALLERSTEIN, Immanuel: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, 1976
- WALLERSTEIN, I.: “The End of What Modernity?», in *Theory and Science*, Volume 24, no 4, août 1995, p. 471-488.
- WALLERSTEIN, I.: *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*, The New Press, 1998
- WAY, Dasenbrock Reed: “Paul de Man, the Modernist as Fascist», in *South Central Review*, Vol. 6, No. 2, Fascist Aesthetics, 1989, pp. 6-18
- WEBER, Eugen : *L'Action française*, Fayard, 1962
- WINOCK, Michel : « Fascisme à la française ou fascisme introuvable », dans *Le Débat*, nr. 25, 1983, p. 35-44, repris dans *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Seuil, 1990
- WINQUIST, Charles E.: *Epiphanies of Darkness. Deconstruction in theology*, Fortress Press, 1986

- WOLIN, Richard : «Carl Schmitt, l'existentialisme politique et l'État total », dans *Les Temps Modernes*, no 523, février 1990.
- WOLIN, R.: *The Seduction of Unreason, The intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton U.P., 2004
- WOLOSKY, Shira: *Language Mysticism. The Negative Way of Language in Eliot, Beckett and Celan*, Stanford University Press, 1995
- ZANCARINI, Jean-Claude (dir.): *Le Droit de résistance, XIIIe-XXe siècle*, ENS éd., 1999
- ZANCARINI, J.-C. (dir.): *Lectures de Michel Foucault, A propos de 'Il faut défendre la société'*, ENS éd., 2001
- ZARADER, Marlene: *Heidegger et les paroles de l'origine*, J. Vrin, 1990
- ZARKA, Yves Charles : *Figures du pouvoir*, PUF, 2001
- ZIAREK, Krzysztof: "The Turn of Art: The Avant-Garde and Power" in *New Literary History*, Vol. 33, No. 1, Reconsiderations of Literary Theory, Literary History, 2002, pp. 89-107
- ZIZEK, Slavoj: "The Spectre of Ideology" in S. Zizek (éd). *Mapping Ideology*, Verso, London, New York, 1994, pp. 1-33